De ídolos e ideales

Traducción del ruso: Rafael Plá León
Corrección: Gilberto Pérez Villacampa y Rubén Zardoya Loureda

El problema del ideal es complejo y polifacético. En primer lugar, naturalmente, surge la pregunta sobre el lugar que ocupa el concepto del "ideal" en la teoría del reflejo: cómo aquél puede ser interpretado desde el punto de vista de esta teoría. En todo caso, la teoría del reflejo nos enseña que es correcto y verdadero sólo aquel conocimiento que refleja lo que hay en la realidad. Y en el ideal se expresa no lo que es, sino lo que debe ser, o lo que el hombre quiere ver. ¿Se puede, acaso, interpretar lo deseado o lo debido, desde las posiciones de la teoría del reflejo? En otras palabras, ¿puede, acaso, ser "verdadero" el ideal?

La filosofía hace mucho vio aquí una dificultad y también hace mucho que trató de resolverla. Los materialistas de épocas pasadas insistieron sobre este problema en el curso de su lucha contra las doctrinas idealistas de la iglesia, contra el ideal religioso, y pretendieron resolverlo de acuerdo, por un lado, a la teoría del reflejo y, por otro, a las exigencias de la vida real. Pero, lograr esto, sólo pudieron Carlos Marx y Federico Engels: y, precisamente, porque ellos fueron no sólo materialistas, sino materialistas dialécticos. Veamos cómo ocurrió.

"Dios creó al hombre a su imagen y semejanza" –se dice en un conocido libro -, y el hombre, a razón de ello, le pagó a Dios con una negra ingratitud –con ironía venenosa complementó el autor de otro libro. Y, si dejamos a un lado las bromas y los cuentos –desarrollaba la misma idea un tercer autor -, entonces, es necesario decir directa y claramente que el hombre creó a Dios exactamente tal y como creó libros y estatuas, cabañas y templos, pan y vino, ciencia y técnica; por eso, la confusa cuestión acerca de quién creó a quién y por qué imagen lo creó se resuelve en una verdad sencilla y clara: el hombre se creó a sí mismo y después creó su propio autorretrato, llamándolo "Dios". Así que, bajo la forma de "Dios", el hombre se conoció y se adoró sólo a sí mismo, pensando que conocía un ente diferente de sí; la religión, en definitiva, fue siempre sólo un espejo que reflejaba al hombre su propia fisonomía.

Pero en este caso –se agarra de esta explicación un cuarto pensador- el autor de la Biblia estaba, en esencia, totalmente claro; sólo que expresó la misma idea en relación con las ilusiones de su siglo: sí, el hombre realmente fue creado por el ser representado en el

ícono, pues el ícono es sólo un retrato del hombre, creado por el propio hombre. Y si es así, entonces no hay nada de malo en que el hombre pretenda imitar en todo al personaje dibujado en el retrato. Y es que el pintor, dibujando su propio retrato, cuidadosamente copiaba en él sólo las ventajas, sólo los méritos del hombre vivo, pecaminoso; y en forma de "Dios" el hombre es representado exclusivamente desde la mejor de sus partes. "Dios" sólo es un seudónimo del Hombre Ideal, el modelo poético-ideal del hombre perfecto. El ideal que de sí mismo creó el Hombre, el Objetivo Supremo del autoperfeccionamiento humano... Y todos los malos rasgos humanos, los rasgos malévolos y sujetos a superación, fueron también dibujados por el pintor en otro autorretrato, llamado "Diablo".

Así que "Dios" no es la representación naturalizante del pecaminoso y real Hombre terrestre, el cual es tanto "Dios" como el "Diablo" en una misma cara, en una aleación. "Dios" es el hombre tal como debe ser o convertirse, como resultado de su propio autoperfeccionamiento; el "Diablo" es el mismo hombre tal como no debe ser, tal como debe dejar de ser, como resultado del mismo proceso de autoeducación, es decir, el modelo humano de la imperfección y del mal.

En otras palabras, "Dios" y "Diablo" son categorías, con la ayuda de las cuales el hombre intenta separar y diferenciar en sí mismo el bien y el mal, las verdaderas perfecciones humanas de los atavismos de pura procedencia animal. Por eso es que, contemplando la imagen de "Dios", el hombre puede juzgar sobre cuáles precisamente de los rasgos reales de su naturaleza él valora y exalta ("endiosa"), y cuáles odia y desprecia como "diabólicos", intentando superarlos en sí mismo.

Así, aunque el hombre creó tanto a "Dios" como al "Diablo" y no al revés, no fue "Dios" quien creó, sino el "Diablo" quien corrompió al hombre –la leyenda sobre la creación y el pecado original del hombre es una obra artística de gran sentido poético, en cuya forma el hombre hizo el primer intento de autoconocimiento, de diferenciar en sí mismo el bien y el mal, la razón y la sinrazón, lo humano y lo inhumano. De modo que no se debe simplificar la religión, con sus representaciones sobre lo "divino" y lo "pecaminoso", sino que basta con revalorar los cuentos antiguos (no creyendo en ellos al pie de la letra) en categorías morales humanas. Es necesario comprender que, adorando a "Dios", el hombre adora lo mejor de sí mismo, que la religión creó en forma de Dios la imagen Ideal del perfeccionamiento humano superior y que en el cristianismo el hombre encontró el Ideal humano superior, entendido por todos y por todos aceptado. ¡Y los ateos intentando demostrar que no hay ni Dios, ni Diablo, resulta que le prestan al hombre muy mal servicio, privándolo de criterios de discernimiento entre el bien y el mal, entre lo permitido y lo prohibido!

¡Alto! –respondieron los ateos. Aunque todo resulta bastante lógico, no lo es del todo. Realmente, el hombre proyecta hacia la azul pantalla del firmamento sólo sus propias representaciones sobre sí mismo, sobre el bien y el mal, divinizando (es decir, relacionándolas con “Dios”) sólo sus rasgos reales y enjuiciando (es decir, declarando “alucinaciones diabólicas”) los demás. En todo caso, el hombre se vio obligado desde el inicio a contraponer a sí mismo sus propias fuerzas activas y sus capacidades, representándolas como fuerzas y capacidades de algún otro ser, para verlas como un “objeto” fuera de sí y valorarlas críticamente, a fin de, en adelante, apropiarse sólo de aquellas que conduzcan al mal. Estuvo obligado a esto, precisamente, porque otro espejo, fuera de la bóveda celestial, no tenía entonces; y sin espejo, contemplarse a sí mismo, evidentemente, es imposible.

Pero, no nos queda del todo claro por qué y para qué en lo sucesivo realizar el “autoconocimiento del hombre”, bajo la forma del “conocimiento de Dios”. ¿Para qué mirarse en el espejo del cielo cuando ya han sido creados espejos mucho más perfectos y claros, que reflejan al hombre todos los detalles de su propia imagen? Claro, la religión solamente es un espejo, pero un espejo primitivo y, por tanto, muy opaco y, además, bastante curvo, cuya superficie, así como la “bóveda celeste”, posee una pérfida curvatura. Este aumenta, aumentándolo hasta dimensiones cósmicas, todo lo que se refleja en él, y, como espejo esférico, invierte al hombre que en él se mira patas arriba... este refleja en forma aumentada hipertróficamente todo lo que ante él se encuentra y, hasta cierto punto, es parecido al microscopio, que permite ver lo que no es visible al ojo desarmado. ¿Pero qué es lo que atesora el hombre en el cristal de tan original microscopio? ¿Qué es lo que precisamente ve en el ocular?

¿El bien y el mal real en sí mismo, en el hombre real?

Si el asunto fuera así, entonces no habría que buscar mejor espejo que la azul bóveda celeste. Lo malo de esto radica en que el refractor de los cielos religiosos refleja no el bien y el mal real, sino sólo las representaciones del propio hombre sobre lo que es el bien y lo que es el mal. Y ya esto no es ni remotamente la misma cosa. El hombre es capaz, por desgracia, de equivocarse trágicamente es esta cuenta. Entonces, el cristal de aumento de la religión sólo amplía las dimensiones de su error.

La inadvertida y modesta semilla del mal, tomada por su parecido embrión del bien, crece ante sus ojos en montes enteros de flores aromáticas. Y, al contrario, el débil e inmaduro germen de la felicidad humana, tomado equívocamente por germen de la mala hierba, se convierte en gran cardo espinoso, que destila el veneno del pecado y la perdición y –lo más trágico de todo- el hombre verá rosas paradisíacas allí donde afloran sólidas espinas, y huirá del olor de las verdaderas rosas, convencido de que los sentidos lo engañan, de que ante

él sólo hay alucinaciones diabólicas, tentaciones.

¿Acaso no pasó con el cristianismo? ¿Acaso no rezaron los hombres siglos enteros ante la cruz –ese bárbaro cadalso, en la que crucificaron al hombre, al "hijo del hombre"?. ¿Acaso no lloraron de conmoción, viendo el semblante de "el Salvador" demacrado y cubierto de sudor crucificado, para alegría de los fariseos? ¿Acaso no vieron ellos en este cuadro la imagen de la suprema dicha y el honor divino? Lo vieron y rezaron. La iglesia cristiana siglos enteros se esforzó por inculcar a la gente que el objetivo superior y la predestinación del hombre implica la preparación para la vida de ultratumba, hacia la vida eterna, más allá de la sepultura. Lo real está en la tumba. Para lograr una vida eterna de forma más rápida y segura es necesario comportarse de acuerdo a formas y modos. Si está dado el objetivo del movimiento, entonces habrá que escoger los caminos a él adecuados: maceración de la carne y sus tentaciones, renuncia a la felicidad del "más acá", sumisión al destino y al poder de los poseedores, oración y ayuno –la senda más fiable hacia la tumba -. Entonces, el "mejor hombre" resultaría ser el monje asceta en deplorables harapos, atados con una soga, y la representación del "mejor hombre", poetizada por la fantasía, miraba a los hombres desde todos los iconos con los tristes ojos de "el Salvador" crucificado. La senda hacia él es la senda hacia el Calvario, hacia el sufrimiento redentorio, hacia la autodestrucción, la autoflagelación, hacia la liberación de las suciedades y vilezas de la existencia terrestre.

Y en los largos siglos del medioevo feudal el hombre adoptó el ideal cristiano y las vías de su realización, como la única imagen exacta y posible de la esencia superior del mundo y de la vida.

¿Por qué? Sencillamente porque la especie sagrada del "Salvador" fue el espejo exacto que reflejaba al hombre su propia figura, agotada y cubierta de sudor por el miedo y el sufrimiento, la figura del "redimido" porque, tal como sea el hombre real, así será su Dios. Muy sencillo.

Siendo así, los cielos de la religión reflejan al hombre no como "debe ser", sino como en la realidad es. Con todos sus más y sus menos. Pero, los menos se reflejan en tal espejo no como menos, sino como más, y viceversa. Además, en modo alguno aquí se eligen las sendas en dependencia del objetivo escogido, sino, por el contrario, el propio objetivo se perfila en correspondencia con las sendas que tomó el hombre: su dirección sencillamente se abre camino en la fantasía hasta el final, hasta el punto que alcance la mirada.

Por el ícono se puede determinar con bastante exactitud cómo es el hombre real y por qué vías él marcha en su vida, hacia dónde va. Si hace falta o no ir en esta dirección, en el ícono no lo leerás. El ícono prohibe incluso hacer tal cuestionamiento, por algo es un ícono. El servilmente refleja al hombre su propia cara, se la presenta tal como es en la

realidad, pero –y aquí está su astucia- encierra su reflejo en la moldura dorada del respeto y la adoración. Por eso, los iconos e ideales de la religión simple y sencillamente son una forma de la convivencia estético-moral del hombre consigo mismo, es decir, con sus propios modos de existencia y visión actuales: son la secularización en la conciencia, en la fantasía, en la representación poética, del "ser presente" del Hombre. En forma de ícono, el ser actual y la conciencia del hombre se convierten en ídolo al que hay que rezar y adorar, y si el ícono se convierte a los ojos del creyente en ideal, en la imagen de un mejor porvenir, entonces el ideal, imperceptible para él mismo, se transforma en ídolo.

Tal es el mecanismo de la "autoconciencia" religiosa, su esencia en modo alguno resultado de errores y equívocos. Pues, el mecanismo está montado con el cálculo de que el hombre se mire a sí mismo como a un ser diferente, olvidándose de que se ve sólo a sí mismo.

Precisamente, en esto se encierra la "diferencia específica" de la forma religiosa de "autoconciencia" respecto a cualesquiera otras: en la ausencia de conciencia sobre el hecho de que, bajo la forma de Dios, el hombre ve su propia imagen. Si la "especificidad" (la ausencia de tal conciencia) desaparece, entonces, en lugar de religión tenemos ante nosotros otra forma de "autoconciencia", bastante parecida a aquella: el arte.

El arte también es un espejo. Hasta hoy día el hombre, por ejemplo en el teatro, representándose en la escena a sí mismo, cómodamente sentado en la platea, se esfuerza en mirar su propia representación, algo así como del otro lado, como objeto de concientización y valoración. Concientizando todo lo que acontece en la escena, o en la pantalla, toma conciencia sólo de sí mismo y, tanto más claro y mejor, cuanto más claro y mejor la pantalla le refleje su propia cara.

Pero, a diferencia del espejo religioso, el espejo artístico no crea, sino que, por el contrario, disipa la ilusión fatídica. Este presupone directamente que el hombre se ve en él a sí y sólo a sí mismo. Por eso, la religión se enoja siempre con el verdadero arte, con el espejo en el que se ve sólo aquel que realmente quiere verse y concientizarse a sí mismo, y no sus fantasías.

Si el hombre va a mirar al espejo, comprendiendo que ante él no hay nada más que un espejo, entonces concluirá: ningún Dios, sólo mi Yo mira hacia mí a través de un cristal transparente en el marco. Y si no me gusta la fisonomía del que me mira, significa entonces que Yo, en definitiva, no soy tal, ni como me he creído hasta ahora, ni como quisiera verme. Por eso, no acuses al espejo de inclinación pérfida a la falsificación, sino intenta hacerte tal y como tú quisieras verte. Entonces, tanto en el espejo del arte como en el de la ciencia, te verás así. No antes.

¿Y cómo tú quisieras verte?

He aquí la dificultad; esto no te lo podrá decir un espejo verídico y sincero. Aquí se exige otro espejo, el cual presentará lo deseado por real, reflejará en su superficie no la situación real de las cosas, sino los sueños, y dibujará no al hombre real, sino su ideal, al perfecto hombre ideal, al hombre, tal y como debe ser, de acuerdo a sus propias representaciones sobre sí mismo.

¿Pero, acaso no ha pretendido hacer esto cualquier religión? ¿Acaso el hombre del renacimiento no halló precisamente en los dioses de Grecia, tallados en mármol, los rasgos de los “hombres perfectos” ?

¿O puede que el ideal cristiano sólo fuera un extravío temporal, consecuencia de un error trágico, el cual se puede rectificar y en lo adelante no ser repetido? ¿Puede que los hombres en forma de Jesús crucificado, endiosaran en sí mismos no lo que correspondiera endiosar?. ¿Puede que sea necesario dibujar un nuevo ícono, darse a sí mismo en forma figurada un nuevo ideal (prototipo del Hombre perfecto) e imitar en todo al nuevo Dios?.

Mucho más si tales dioses (los rasgos bellos, fuertes, talentosos, auténticos del perfeccionamiento humano) ya fueron creados alguna vez por la poderosa fantasía humana y plasmados en el mármol de las antiguas estatuas... Las mismas estatuas que el hombre, empezando a adorar a “El Salvador” crucificado, tomó como representación de los rasgos dañinos y de las tentaciones pecaminosas de las brujas. Las estatuas que con brazos quebrados y narices rotas, e incluso descabezadas, quedaron humanamente bellas. ¿Pudiera ser que el hombre, si se empezara a comparar en su vida a ser bello, sabio y potente?

Y a finales del siglo XV y principios del XVI surgió un nuevo ideal: el ideal del renacimiento de la belleza antigua, de la fuerza y la inteligencia del hombre. En los dioses griegos los hombres encontraron su modelo, en Zeus y Prometeo, en Afrodita y Niké de Samotracia. Significa entonces que en el propio hombre se confunden las representaciones sobre el bien y el mal: en sí mismo el hombre empezó a tomar por bello lo que antes se tomaba como deformidad lujuriosa: por inteligencia, lo que hasta el momento se trató como locura pagana y dejó de tomar la debilidad por fuerza y viceversa.

Chocaron dos ideales (dos imágenes, dos caracterizaciones, dos “modelos” del hombre perfecto). ¿Por la imagen de cuál de ellos corresponde crear, o más exactamente, recrear el hombre real, pecador?

Pero, en tal caso se pregunta: ¿A qué y a quién molesta la firma “David” en el

zócalo de la estatua de Miguel Angel, que presenta al joven bello, fuerte y sagaz? ¿No quedaría aquí de la religión sólo nombres y denominaciones?. Y entonces, ¿qué diferencia hay?. ¿En qué se diferencia en este caso –por su tarea real y sus funciones- un reflejo de tal arte de un ícono?. Al fin y al cabo, ¿acaso no colgó la "Madonna Sixtina" siglos enteros en el altar de la vieja iglesita, antes de cambiar su habitación por una más clara y cómoda? ¿Varió algo en ella cuando abandonó el servicio en una institución religiosa, para trabajar en un museo de pintura?

Lo principal, razonaron los pensadores, no son los nombres ni las denominaciones, grabados en los moldes de los iconos. Lo principal es la comprensión o no de que en los iconos está representado el Hombre, el propio Hombre y de ningún modo un ser existente fuera o antes de él bajo el nombre de Dios. Lo principal es comprender que Dios es sólo un sinónimo y un seudónimo del Hombre con mayúsculas, del hombre ideal, por cuya imagen corresponde en adelante formar a los hombres.

En resumen, si comprendemos correctamente la religión, es decir, no como medio de conocimiento de Dios, sino como medio de autoconocimiento del Hombre, entonces todo se sitúa en su lugar.
¿Para qué, entonces, han de luchar el arte y la ciencia contra la religión? Hace falta sencillamente dividir de forma razonable las obligaciones: la ciencia y el arte sobrio van a reflejar lo que hay, y la religión y el arte orientado hacia la misma tarea reflejarán lo que debe ser, es decir, crear al Hombre un ideal de su propio autoperfeccionamiento.

¿Qué diferencia hay entre bautizar este ideal con un nombre tomado prestado de la biblia, de los santorales ortodoxos o de un calendario sin santoral? Lo importante es que el ideal fuera dibujado en esencia correctamente para que diera al Hombre una dirección exacta en los caminos del autoperfeccionamiento moral, físico e intelectual, y no lo condenara (como en el pasado el cristianismo) a la degradación voluntaria, a la decadencia física e intelectual. Llamarlo divino o no, es indiferente del todo.

Pareciera que tal razonamiento pudiera totalmente satisfacer a la religión: a ella se le asignaría un rol del todo honorable y respetable en la división del trabajo. Pero la colaboración –no se sabe por qué- no resultó. La religión con indignación rechazó la nueva explicación de su rol y se negó a cumplir la responsabilidad propuesta a ella. ¿Por qué? ¿Qué precisamente no le satisfacía del razonamiento alegado y de sus conclusiones? ¿Acaso ella en la práctica no jugaba, hasta el momento, el rol señalado, independientemente de sus propias ilusiones? ¿O no será que esta explicación no abarcaba, en cuanto a los mecanismos de la autoconciencia religiosa, algo muy importante y principal, sin lo cual no hubiera religión?

Ciertamente, algo no abarcaba. Y la religión, negándose a los roles y las funciones

propuestas por gente benévola, estaba en lo cierto. Ella se entendía a sí misma mejor que sus intérpretes. El secreto consistía sólo en que la religión nunca jugó ni podía jugar aquel rol que le atribuía gente tan benévola. Ella jugaba precisamente un papel contrario, y hacia el cumplimiento de este último fueron adaptados todos los mecanismos de su sistema reflejo.

Y es, precisamente, esto: todo el sistema de imágenes religiosas en ningún momento dibujaba al Hombre tal y como "debía ser" o "debía transformarse", como resultado del autoperfeccionamiento. Al contrario, ella –la religión- lo dibujaba tal como era y como debía mantenerse. Ella siempre daba el "ser actual" del Hombre por ideal, más allá de los límites máximos de cualquier perfeccionamiento posible, en el cual el Hombre no debe y no puede entrar. Representando al Hombre, la religión lo representaba no como Hombre, sino como Dios, como un "ser supremo" fuera del Hombre, antes del Hombre y sobre el Hombre, dictándole al Hombre precisamente aquel modo de existencia que él hasta el momento había practicado.

Desde el punto de vista de la religión, el Hombre con mayúscula no puede y no debe ocuparse de ningún tipo de "autoperfeccionamiento". Autoperfeccionarse pueden y están obligados a hacerlo, sólo los "hombres" por separado. Estos están obligados a esforzarse en parecerse a la imagen del Hombre, que aquí se da –bajo el nombre de Dios- a un ideal eterno, prístino y que no dé lugar a dudas, a un patrón de perfección. Y el patrón, de acuerdo a su propio concepto, no se bebe cambiar en este sentido, el patrón cristiano de perfección es parecido a aquella regla de platino, conservada en París, que se le llamó "metro".

La religión siempre se opuso –como a la herejía más terrible- a la tesis de que Dios fue hecho por el Hombre a su imagen y semejanza. Ya que en tal caso el Hombre, si cambiara por sí mismo, si se comprendiera mejor (más exactamente: cuanto antes encontrara la medida de su propia perfección), estaría en el derecho de "precisar" también su patrón. Entonces, estaría en el derecho de re-crear a Dios, en el derecho, incluso, de cambiarlo por uno más conveniente, de elegir a Dios por su tamaño, construir un nuevo modelo de perfección.

Por eso, como forma de ideal religioso, al Hombre se le propone la imagen de su propio ayer. La religión siempre relacionó el "Siglo de Oro" con el pasado. En otras palabras, los mecanismos de la conciencia religiosa, en esencia, están adaptados para representar el día de ayer como el ejemplo, y el de hoy como el "ayer corrompido", como resultado de la "caída" del hombre de Dios.

Por eso, se inclina hacia el temperamento religioso aquella gente que –a fuerza de unas u otras causas- les toca vivir día tras día cada vez peor y peor, precisamente

aquella gente, a la cual el “progreso” no le trae nada, como no sea infelicidad. Y tienen razón: para ellos ayer se estuvo mejor que hoy y sueñan con hacer el futuro parecido al pasado. Su justeza precisamente la refleja la religión, y el ideal religioso es solamente el día de ayer idealizado.

“Idealizado” significa aquí representado únicamente a partir de los “plus” y meticulosamente desprovisto de todos los “menos”, sin los cuales los “plus”, -¡ay!- no pudieron ni pueden existir. A fuerza de las particularidades del ideal religioso, este siempre engaña terriblemente a los hombres. El intento de formar el futuro según la imagen de un pasado idealizado lleva a que, junto a los deseados “plus”, el Hombre –quiera o no quiera- reproduce los “menos” al unísono e inseparablemente unidos a aquellos...

Así ocurre, incluso, cuando en calidad de ideal se toman imágenes realmente bellas y humanamente engañadoras del pasado, por ejemplo, los dioses antiguos. Bocetos ideales de la belleza humana, de la fuerza y la sabiduría. Los hombres del renacimiento no comprendieron bien aquella circunstancia infeliz, de que “revivir” a los antiguos dioses, es decir, formar una imagen del contemporáneo a imagen y semejanza de Zeus y Prometeo, Afrodita y Niké, es imposible sin reproducir también todas aquellas condiciones, en cuyo suelo estos dioses pudieron respirar y vivir: en particular, sin establecer el esclavismo, la masa de “instrumentos parlantes”, a cuenta de los cuales vivieron y crearon sus obras los verdaderos artífices de las estatuas de Zeus y Prometeo, aquellos hombres que crearon los dioses antiguos a su imagen y semejanza. Es decir, sin reproducir aquellas mismas condiciones, las cuales, creando los dioses, al mismo tiempo los mataba y crucificaba en la cruz de la nueva fe.

Y caro hubo de pagar el hombre por el conocimiento cuya conclusión era una sencilla y clara verdad: si quieres marchar adelante, aparta de ti todas las ilusiones del ideal religioso, no importa cuán engañoso y maravilloso fuera. No busques el ideal en el pasado, incluso en el más bello. El resultará más trágico mientras más bello aparente ser. Estudia el pasado no sólo del lado de los “más”, sino también del lado de sus inseparables “menos”, es decir, no idealices el pasado; investígalo objetivamente.

Y el ideal, es decir, esa imagen en correspondencia con la cual tú quieres conformar el futuro, dicho de otra forma, en correspondencia con la cual tú debes actuar hoy, búscalo por otra vía, ¿por cual?

No vamos a fantasear. Probemos revisar la experiencia que el hombre ya ha acumulado en su cuenta. Revisemos la historia del ideal del renacimiento, su evolución en la conciencia de los pueblos de Europa. Ella es, dicho sea de paso, muy instructiva.

Cuando sobre Europa, despertando del medio milenio repleto de pesadillas medievales, brilló el maravilloso sol del Renacimiento, mucho comenzó a verse de otra forma, ante los ojos de la gente. El orden terrenal de la sociedad feudal, así como su reflejo en los cielos de la religión, dejaron de parecer a los hombres algo que de por sí se sobreentendía. Y los ánimos antifeudales ante todo se expresaron en la crítica a la religión.

A la luz del claro sol matutino, los hombres percibieron de forma completamente diferente la reproducción en cera de “El Salvador”, crucificado sobre una construcción de madera, oliendo a polvo e incienso. “El Salvador” ahora les gusta más no ya en la cruz del Calvario, sino en los brazos atentos y tiernos de su madre, en la imagen de un lactante rollizo y saludable, que no sospecha los sufrimientos que le depara el futuro. En la forma de un lactante del cual bien puede crecer tanto Heracles como David, o un nuevo Prometeo...

Sus ojos de nuevo vieron el mármol sonrojado del Parteón, la belleza eternamente joven de Afrodita y Apolo, de Heracles y del Discóbolo, de Diana la Cazadora y del poderoso Herrero Vulcano. El hombre de nuevo comenzó a disparar las flechas de su sueño para volar hacia el sol naciente, para reinar sobre las ondas azules del mar Mediterráneo, respirar aire puro, para deleitarse con el poderío de su pensamiento, de sus manos, de su cuerpo saludable no arruinado por el ayuno y por la oración.

El juvenil e inspirado siglo del renacimiento transmitió la estafeta del sueño al siglo de Descartes y Spinoza, de Rousseau y Voltaire, al siglo de la fundamentación estricta del sueño maravilloso y este formuló tesis exactas en relación con el futuro y los ideales humanos.

Contra el ideal espiritualista medieval –del espíritu inmaterial- él adelantó su ideal terrenal y pletórico: ¡No hay Dios, no hay Paraíso, no hay Infierno! Está el Hombre, hijo de la naturaleza y está la naturaleza. Tras la tumba, después de la muerte, para el Hombre no hay nada. Por eso, el ideal debe ser plasmado aquí, en la tierra.

Los pensadores más consecuentes lo formularon así: la vitalidad pletórica, terrenal, de cada hombre vivo. Que cada cual haga lo que esté capacitado por la naturaleza y se deleite con los frutos de sus actos. La madre-naturaleza es la única legisladora y la única autoridad para el Hombre, su hijo querido; en su nombre le anuncia al hombre las leyes de la vida; sólo la Ciencia, el Pensamiento autoconsciente, que no reconoce ninguna otra autoridad, que descubre las leyes de la naturaleza, no la Revelación, que predica desde los ambones y desde las páginas de Sagradas Escrituras.

Y si el ideal no es un sueño inútil, no es un deseo impotente, entonces él debe expresar algo real, sensible y terrenal. ¿Qué? Los deseos y necesidades naturales, es decir,

propios de cada hombre al nacer, de un cuerpo saludable y normal: la “naturaleza humana”.

El ideal expresa las necesidades naturales de la “naturaleza humana” y, por eso, tiene a su lado todas las potentes fuerzas de la Madre-Naturaleza. Estudien la naturaleza, estudien el Hombre y ustedes obtendrán el conocimiento de lo que ella quiere y hacia dónde tiende, es decir, dibujen el verdadero Ideal, el ideal del Hombre y de aquel régimen social que le corresponde.

Con esta respuesta se satisfacieron los pensadores más consecuentes, los materialistas del siglo XVIII: La Mettrie, Helvecio, Holbach, Diderot. Y la respuesta por ellos ofrecida se mostraba clara para cada uno de sus contemporáneos, agobiados por el peso “no natural” del estado feudal y la Iglesia: por satisfacer precisamente el goce deformado y antinatural de la corte monárquica y de la camarilla clerical burocrática, en la mayoría de las naciones se suprimieron los más naturales derechos y valores: tanto el pan, como la libertad de valerse por sus propias manos y su propia cabeza, como la libertad de hablar lo que piensas y consideras correcto. ¡Si sólo fueran los derechos naturales lo que pisotearon el rey, la burocracia y la Iglesia! “¡Qué clase de paraíso pudiera haber establecido en el benéfico suelo de Francia!

Y entonces se fundó un nuevo ideal, en una fórmula enérgica y por todos comprendida, en un lema de combate: “ ¡Libertad, Igualdad, Fraternidad!”

¡Que cada hombre haga lo que quiera y pueda, a lo que haya definido la naturaleza, sólo que no le lleve la desgracia a su hermano de género humano, que no menoscabe el derecho de otro a hacer lo mismo! ¡Si no existe esto, pues debe existir!

Y ocurrió el milagro. Cayeron estrepitosamente sobre la tierra de Francia los potentes truenos de “La Marsellesa”; los golpes acorralantes de las descargas de cañón derribaron las paredes de las innumerables Bastillas; se dispersó por todos lados la manada de popes y burócratas y el pueblo elevó al cielo la bandera tricolor de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

El ideal -¡lo debido!- resultó más fuerte que “lo existente”, a pesar de que lo “existente” estaba protegido por todo el poder del Estado y la Iglesia, por los bastiones de las fortalezas y las cárceles, por las bayonetas de los soldados y las plumas de los científicos académicos, a pesar de que estaba firmemente esposado por las cadenas de milenarias costumbres y tradiciones, santificado por la moral religiosa, por el arte y el derecho, establecidos en nombre de Dios.

Pero, muy pronto se descubrió que el ideal se realiza en la tierra de forma no tan

sencilla ni tan rápido, como pensaban sus autores. Los acontecimientos comenzaron a tomar un giro inesperado.

Hubo que repara sobre las muchas malas jugadas. ¿Por qué el ideal del hombre libre de toda atadura artificial, que toma conciencia de sí mismo como igual en derecho entre hermanos de género, tan claro y comprensible a cada cual, no se logra de ninguna forma realizar hasta el final entre los hombres de carne y hueso? ¿Por qué el ideal, tan humano y maravilloso, marcha por la tierra entre montañas de cadáveres, cubiertos de pólvora? ¿Y por qué los ayer correligionarios y hermanos del ideal se convierten de pronto en enemigos a muerte y se envían unos a otros a la guillotina?

A muchos les satisficiera esta respuesta: es demasiado fuerte la resistencia de viejo mundo, demasiado profunda la perversión de los hombres por milenios de esclavitud corporal y espiritual, demasiado fuerte el poder pasado sobre sus conciencias. ¡Se corrompieron y contagiaron, incluso aquellos que parecían a ellos mismos y a los demás héroes cristalinamente limpios de la libertad, la igualdad y la fraternidad, - incluso Dantón, Robespierre, incluso Saint-Just, el "Apóstol de la virtud"!

Y los acontecimientos se tornaron cada vez más maleables y trágicos.

" ¡ Los reyes, los aristócratas y los tiranos, sean quienes sean, son esclavos sublevados contra toda la humanidad –soberano superior de la esfera terrestre, y contra la naturaleza- legisladora del universo!"–exclamó Robespierre. ¡Corten la cabeza al terrible tirano Robespierre, enemigo y monstruo del género humano!" – empezaron a vociferar sus contrarios, y la cabeza rodó hacia la canasta ensangrentada.

La bandera tricolor del ideal escapó de sus manos al directorio, quien también resultó débil para sostenerla en lo alto. Entonces, la atrapó el oficial de artillería Napoleón Bonaparte. Alto elevó él la ondeante bandera y condujo al pueblo tras ella al estruendo y el humo de las batallas... Y una bella mañana los hombres vieron con asombro que bajo la capa del oficial revolucionario se ocultaba un viejo conocido –el monarca. Vieron que, andando bajo redoble de tambor medio mundo, regresaron allá desde donde salieron en 1789, vieron que de nuevo, como antes, rodeaban la corte del emperador Napoleón I rapaces burócratas, funcionarios, popes mentirosos y damas libertinas a los que, de nuevo, hay que entregarles el último céntimo, el último pedazo de pan, el último hijo.

El pueblo trabajador de Francia se sintió doblemente engañado. De año en año engordaba y se tornaba más voraz el nuevo dueño de la vida –el especulante, el banquero, el burgués industrial. Este recibió de la revolución y la contrarrevolución todo lo que necesitaba: completa libertad de acción. Y supo utilizarla para rehacer la vida del país

según el molde de su ideal, de su Dios –el oro, el dinero contante y sonante- adquirido a cuenta de otros.

¿Qué había pasado? ¿Acaso el maravilloso ideal de la Ilustración resultó sólo un espejismo, un cuento, un sueño irrealizable en la tierra? ¿Acaso la vida, la práctica. ¿La realidad, lo "existente" de nuevo resultaron más fuertes que el ideal? Aparentemente fue así.

Y sobre el suelo de esta decepción, sobre el suelo del sentimiento de total impotencia de los hombres ante el mundo creado por ellos mismos, de nuevo como antaño, florecieron las venenosas flores de la religión, de nuevo cacareaban los popes sobre la vanalidad de las esperanzas en la felicidad terrenal.

A algunos les alcanzaba entonces la valentía moral e intelectual para no caer en el arrepentimiento al pie de la cruz, conservar la fidelidad a los ideales de la Ilustración. Sal picados por las burlas desdeñosas de los bien alimentados pancistas, sensatos esclavos de lo "existente", vivieron y pensaron en estos años André de Saint-Simon y Charles Fourier. Manteniéndose fieles a los principios fundamentales del pensamiento de los ilustradores, estos tozudos e impacientes hombres pretendieron hallar y señalar a la humanidad las vías hacia el futuro maravilloso.

La conclusión, a la cual llegaron ellos –herederos de la filosofía avanzada de Francia -, como resultado del análisis de la situación creada, coincidía con la solución del práctico y sobrio inglés Robert Owen. Si están en los cierto la razón y la ciencia, y si la libertad y la igualdad no son palabras vacías, entonces, la única salvación de la humanidad de la degradación espiritual, moral y física que la amenaza resulta ser el socialismo.

La humanidad fue puesta por la historia ante una áspera e inexorable alternativa: o el hombre se conforma con el servicio esclavizador de la propiedad privada, este nuevo y desalmado Dios, y entonces estará condenado a un salvajismo aún más horrible que el medieval, o se acoge a la inteligencia y organiza la vida sobre principios radicalmente nuevos, realmente, y no en palabras, se organiza en un amical colectivo humano. La libertad, la igualdad y la fraternidad son reales sólo en combinación con el trabajo racionalmente organizado. La organización del trabajo, la organización de la industria –he aquí la llave para todos los problemas de la vida.

"Los filósofos del siglo XIX debieran unirse para demostrar multilateral y totalmente que bajo el estado actual de conocimientos y civilización sólo los principios industriales y científicos pueden servir de fundamento de la organización social..." – proclamó Saint-Simon -.

¿En qué consiste, pues, esa “naturaleza humana”, de acuerdo a la cual corresponde reorganizar el presente y organizar el futuro? Ahora en los razonamientos de Saint-Simon aparece un motivo nuevo respecto a sus predecesores ilustrados: la “naturaleza humana” en ningún momento es algo invariable, dado de una vez y para siempre por Madre-Naturaleza. Ella constantemente se desarrolla, más exactamente, su esencia consiste en el desarrollo permanente, en el cambio de aquello que le fue dado al hombre por la naturaleza.

¿Hacia dónde, en qué dirección? Hacia el “perfeccionamiento superior de las fuerzas físicas y morales, para lo que está capacitada sólo la organización humana” –tal es la fórmula de Saint-Simon. Esto no es un razonamiento filosófico abstracto, sino sencillamente, un hecho del cual puede dar cuenta la observación de la vida, tanto de un hombre por separado como de pueblos enteros.

Resulta ser que es necesario mirar a la sociedad ante todo como a un sistema de condiciones externas, dentro de las cuales ocurre el “perfeccionamiento” de todas las fuerzas intelectuales, morales y físicas. Las capacidades activas del individuo humano. El sistema social será más perfecto en la medida que garantice de modo más íntegro el florecimiento de todas las fuerzas humanas individuales, el despliegue de todas las posibilidades contenidas en el hombre y mientras abra a masas cada vez más amplias el vasto espacio para tal desarrollo auténticamente humano.

El propio hombre, el individuo humano viviente, es la única medida por la cual se puede y se debe medir todo lo demás. Al hombre, pues, no se debe agregar ninguna otra medida “exterior” con relación a él, por muy bella y exacta que parezca, pues ella siempre será extraída del pasado.

“Hasta el momento los hombres anduvieron por la vía de la civilización, retrocediendo hacia el futuro: su vista era comúnmente dirigida al pasado, y al futuro ellos lanzaban sólo raras y superficiales miradas”. La genialidad de tal giro de pensamiento consistía en que el acento ahora se ponía no sobre las condiciones de la actividad del hombre acabado y formado, sino sobre las condiciones de su desarrollo, de su devenir, de su futuro, el cual siempre, en cada momento dado, estaba por venir. Por eso es que el ideal no se puede dar al hombre como un diseño acabado, como un ícono, y los patrones hay que medirlos por la medida de perfeccionamiento del hombre vivo, que desarrolla permanentemente sus posibilidades.

Esta idea genialmente sencilla cortaba de raíz los más vitales principios del “ideal” religioso, no importa con qué ropajes se engalanara, a lo que para nada molestaba la circunstancia de que tanto Saint- Simon como Fourier y Robert Owen no tenían nada contra el coqueteo, de tiempo en tiempo, con términos tales como “Dios”, “Religión”, “Paraíso” y

otros parecidos. Así tan sencillamente no se puede engañar a la religión.

Saint-Simon y Fourier abnegadamente propagaron su ideal, apelando a la “razón” y al sentimiento de “justicia” de los contemporáneos. Pero sus ideas geniales a pocos arrastraron por aquel tiempo. A los oídos del pueblo sus voces no llegaban, y en el “ilustrado” y bien alimentado público sus ideas despertaban sólo irritación y burlas. El zumbido de los órganos y las orquestas de cobre, adorando los dioses celestiales y terrestres, se oía cada vez más alto. La tragedia de los socialistas utopistas fue una típica tragedia de héroes llegados demasiado temprano al mundo. Y no casualmente los ideales de Saint-Simon y Fourier en las mentes de sus discípulos y seguidores muy pronto adoptaron forma caricaturesca, comenzaron a recordar con mucha fuerza los ideales del cristianismo (¡tanto querían los discípulos hacer estos ideales comprensibles y asequibles a un pueblo educado en el Evangelio!), y las organizaciones de saint-simonistas y fourieristas recordaban a su vez sectas religiosas... La idea esencialmente nueva –la idea del socialismo- para ser comprensible prefirió aparecer ante los hombres en los remendados trapos de un “nuevo cristianismo”.

Parecía que se ahogaba una noble iniciativa más. Y el ideal de la Ilustración de nuevo se convertía en ícono, en ídolo crucificado. Pero la vida del ideal del Renacimiento y la Ilustración no se había acabado. Verdad es que tuvo por algún tiempo que mudarse del suelo de Francia al lóbrego cielo de la filosofía alemana, para, aspirando el aire de las alturas especulativas, de nuevo regresar a la tierra ya con otro semblante.

Observando con sus propios ojos las desventuras terrenales del bello ideal, los hombres no podían comprender exactamente las raíces terrenales de estas trágicas desventuras. Y sin comprenderlas, de nuevo comenzaron a buscarlas tras las nubes. La lección no resultó suficientemente instructiva y fueron necesarias nuevas desventuras y nuevos esfuerzos del pensamiento para que las terrenales raíces de las terrenales desventajas resultaran al fin asimiladas.

Mientras los franceses hacían lo suyo, los alemanes atentamente observaban tras ellos y filosofaban. El ideal de los franceses fue adoptado por ellos, inmediatamente y sin restricciones, de todo corazón: Libertad, Igualdad, Fraternidad. ¿Qué puede ser más deseado y mejor? El objetivo era maravilloso y cautivador. Pero he aquí los medios... Los medios utilizados en París no gustaban a los alemanes quienes no se atrevían a imitar a los franceses.

La guillotina, las descargas de cañón contra hombres vivos, el fracticidio, las sangrientas matanzas eran para ellos poco seductoras.

En la Universidad del viejo Köninsberg, viviendo su ordenada y virtuosa vida,

obstinadamente reflexionaba sobre la situación creada uno de los cerebros más juiciosos de la Europa de entonces: el filósofo Inmanuel Kant. A él también lo emocionó el ideal francés: los sueños sobre la comunidad unida de hombres inteligentes, bondadosos y justos unos respecto a otros, que respetaran la dignidad humana en cada prójimo, bajo el reinado de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Sin embargo, Kant vio bien que el bello ideal en la vida real de cada ser viviente y de pueblos enteros choca con las fuerzas asociadas del egoísmo, del interés particular, de la vanidad, de los prejuicios, de la estupidez y la avaricia, de los estrechos intereses individuales y corporativos, de las pasiones y los temores, de las tradiciones y costumbres, es decir, con toda la fuerza retrógrada de la "realidad empírica", de lo "existente". Y en la Alemania de entonces, que no era más que una gran provincia de Europa, - más exactamente, un montón de mohosas, carentes de una única capital, de únicas leyes, de únicas ideas y estados de ánimos -, la correlación de fuerzas entre el "ideal" y lo "existente" estaba muy lejos de favorecer al ideal. El ideal de libertad, igualdad y fraternidad aquí no tenía por el momento ninguna esperanza de vencer en lucha abierta.

Y a sus partidarios les quedaba sólo reflexionar, pensar, comparar, analizar y hacer todo para que rápidamente crecieran las fuerzas capaces de someter lo "existente".

Y así ocurrió que, adoptando todas las premisas generales de la Ilustración francesa, los alemanes intentaron teóricamente, en el papel, confrontarlas con las fuerzas de lo "existente", es decir, repetir en teoría todo lo que los franceses intentaron realizar en las calles con las armas en la mano, para ver qué pasaba, qué trampas y ratoneras le prepara al ideal el tenebroso "Existente". Ellos soñaban hacer el ideal más sabio y previsor que en Francia. "Tal orden yo lo encuentro plenamente razonable" – dijo más tarde Heinrich Heine. Las cabezas que la filosofía utilizó para el pensamiento pueden ser segadas después por la revolución – continuaba él -; pero la filosofía de ningún modo pudiera utilizar para sus objetivos cabezas que fueron cortadas por una revolución precedente.

Ante todo Kant se preocupó por precisar la composición del propio ideal, delinear más exacta y concretamente aquella secreta "naturaleza humana", cuyos intereses el ideal representara. Los filósofos de la Ilustración francesa estaban absolutamente en lo cierto, cuando comenzaron a ver al Hombre como "finalidad suprema", como "fin en sí mismo", y desecharon la visión que lo consideraba "medio" de realización de cuantos objetivos "externos" y "ajenos" hubiera, no importa cuán altos y nobles fueran. Al Hombre no se le puede ver como un juguete, como un instrumento, como una marioneta en manos de alguien situado fuera de sí – ya sea del papa, del rey, del dueño del poder, de los bienes, del oro o de los conocimientos. Incluyendo también al Dios-Padre "externo", sentado en trono celestial. Kant fue lo suficientemente ilustrado y clarividente para percatarse de cuál fue el prototipo real

en la tierra por el que fue calcada la imagen del caprichoso y obstinado Dios bíblico.

Pero los ilustradores materialistas, continuaba su análisis Kant, razonaron igualmente mal, cuando en el lugar de la incuestionable autoridad del Dios-Padre pusieron la también incuestionable autoridad de la Madre-Naturaleza: un mundo "exterior" al cual, como partícula suya, pertenece el cuerpo del propio hombre, a expensas del hambre y el frío, impotente ante sus propios deseos y sufrimientos: por eso, en principio, es egoísta e interesado. Así que, si deducimos el ideal de las necesidades naturales del cuerpo humano, entonces el hombre de nuevo resultaría sólo un esclavo, sólo un juguete al servicio de "circunstancias externas", de la fuerza de su presión, sólo un grano de polvo en el torbellino de la ciega espontaneidad... En tal caso, huelga hablar de "libertad" del hombre. El hombre resulta sólo un "medio parlante" de sus necesidades orgánicas y sus pasiones, sólo un punto donde recaen las fuerzas de la necesidad ciega, ni ápice mejor y ni ápice más digno que el que es esclavo de Dios. La diferencia en tal caso estuviera sólo en la denominación, en el nombre del "señor externo". ¡No viene al caso si le llama Dios o Naturaleza!

Tanto en este como en el otro caso el hombre termina como esclavo de fuerzas externas a él, y directamente esclavo e instrumento ("medio") de otro hombre, de aquél que se toma el derecho de intervenir en nombre y por indicación de estas fuerzas, e interviene como "intermediario" entre Dios o la Naturaleza y el hombre.

Así que el ideal, es decir, la representación sobre el objetivo supremo y la predestinación del hombre en la tierra, es imposible deducirlo del estudio de la naturaleza, de sus ciegos eslabones causa-efecto. Pues, entonces lo más correcto sería sencillamente subordinarse a la presión de las "circunstancias externas" y las necesidades orgánicas de su cuerpo, enlazado como un eslabón a la cadena y el circuito de las circunstancias. El físico, el matemático, el anatomista y el fisiólogo, en el mejor de los casos, pueden recopilar en sus términos al hombre tal cual es, pero no pueden mostrarle cómo debe ser y a qué imagen debe intentar parecerse... Precisamente por eso es absurdo, en lugar de la autoridad del Papa romano, acudir a la autoridad de Newton, La Mettrie o Holbach. Acerca de cómo "debe ser" el hombre, a diferencia de cómo "es", el mejor naturalista puede decir tan poca cosa como cualquier popecillo de provincia. De la matemática, de la física, de la fisiología, de la química es imposible deducir ninguna representación sobre la finalidad de la existencia del hombre en el mundo, sobre la predestinación del hombre.

El hombre, continúa Kant, es libre si actúa y vive en correspondencia con el objetivo que él mismo se trazó, elegido en un acto de "libre autodeterminación" y no con el objetivo que alguien le impone desde afuera. Sólo entonces él será Hombre y no pasivo

instrumento de otro hombre o de la presión de circunstancias “externas”. ¿Qué es, entonces, la libertad? La acción en correspondencia con un objeto, es decir, a pesar de la presión de las circunstancias “externas”, a las cuales pertenecen también las necesidades “egoístas” de la propia carne, partículas de la naturaleza.

De otra forma el hombre no se diferenciaría en nada de cualquier animal. El animal, obedeciendo a las necesidades orgánicas de su cuerpo, se preocupa sólo por su satisfacción, por la autoconservación, por sí mismo y por sus cachorros. Por ningún “interés general de la especie” se preocupa. Los “intereses de la especie” se realizan aquí como un producto colateral completamente imprevisto e inesperado, como la “ciega necesidad”, como un resultado mediatizado de la lucha de todos contra todos por su existencia individual, por sus objetivos egoístas.

Y es que el hombre se yergue sobre el mundo animal sólo por aquello de que persigue los “intereses de la especie” (“del género humano”) plenamente consciente, convirtiendo en su objetivo su propio “género”, los intereses del Hombre con mayúscula, y no los intereses de su persona: de Fritz, de John, de Jean o Adán Adamich.

Resulta ser que la libertad coincide con la conciencia correcta del fin de la especie como una autofinalidad. En cada hombre por separado la conciencia de este fin aparece de por sí con el propio hecho de la conciencia, con la concientización del hecho de que cualquier otro hombre es también un Hombre.

Por eso, cada hombre por separado actúa como Hombre sólo cuando y sólo allí, cuando y donde él conscientemente, es decir, libremente, perfecciona su propia especie. Por este objetivo él está obligado permanentemente, a cada paso, a reprimir en sí los motivos “egoístas”, animales, las necesidades particulares de su Yo e incluso, a actuar directamente contra los intereses del propio “Yo empírico”. Así actuaron, por ejemplo, Sócrates, Giordano Bruno y otros héroes parecidos, los cuales voluntariamente escogieron la muerte, la destrucción de su Yo individual como única vía y modo de conservar y reafirmar en la conciencia de todos los demás hombres su “mejor yo”, aquellas verdades que ellos descubrieron no para ellos personalmente, sino para la humanidad...

De aquí directamente se desprende el ideal de la ética kantiana: el autoperfeccionamiento moral e intelectual de cada hombre, es decir, la conversión de cada hombre en un abnegado, desinteresado y bondadoso compañero y colaborador de todos los demás hombres, a los cuales verá no como medios para la satisfacción de fines egoístas, sino como finalidad de sus acciones individuales. En este plano moral, Kant reconsideró el Ideal de la Ilustración. Cuando cada hombre sobre la tierra (al principio, aunque fuera en Alemania) comprenda que el hombre es hermano del hombre, igual a él en relación con

sus derechos y deberes, relacionados con la “libre expresión de la voluntad”, entonces el ideal de los franceses triunfará en el mundo y sin ayuda de balas y guillotinas, de comités de salvación social y otros medios parecidos. Y no antes, ya que si para la realización del ideal se toman hombres que no sepan reprimir en sí el egoísmo, el interés, la vanidad y semejantes motivos de acciones en nombre del deber ante la humanidad, considera Kant, entonces nada bueno se obtendrá.

Es imposible negarle a Kant la nobleza de su pensamiento y la logicidad de sus razonamientos. Y más aún. El curso de los acontecimientos en Francia confirmaba, al parecer, todos sus más tristes temores...

¿Autoperfeccionamiento moral? ¡Pero si eso fue lo que predicó milenios enteros la Iglesia, aquella misma Iglesia que en la práctica propició la corrupción moral de los hombres, convirtiendo cada hombre en una bestia sumisa a los dioses celestiales y terrestres, en esclavo de príncipes mundanos y espirituales! Exacto, razonó Kant. Pero eso significa sólo una cosa: que la propia Iglesia “desfiguró” el verdadero sentido moral de su doctrina. Por eso es necesario restituirla, reformar la fe, continuar y profundizar la reforma de Lutero. Entonces, la propia Iglesia proclamará a los hombres desde sus ambones el ideal de “Libertad, Igualdad y Fraternidad”. Pero no en la forma francesa de expresión (¡pues tal forma, que Dios no lo quiera, puede ser tomada como un llamado al asalto contra lo “existente”, a la inmediata realización del ideal por vía de la revolución, por vía de una sangrienta violencia sobre el prójimo!), sino como principio superior de la moral humana universal, como postulado ético, coincidente con aquello que se puede (si se quiere por supuesto), leer en la Biblia. En la Biblia está dicho: “Así que, todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vos, así también haced vos con ellos; porque esto es la ley y los profetas”.

Así nació el mundialmente conocido “imperativo categórico”: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de legislación universal”. En esencia, se trata aquí del principio fundamental de la legislación revolucionaria francesa, formulado en la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, expresado en alemán: “La libertad consiste en el derecho de hacer todo lo que no afecte a otro: de esta forma, la realización por cada hombre de sus propios derechos no tiene ninguna otra frontera que aquellas que garantizan a otros miembros de la sociedad el uso de los mismos derechos”. En su misma forma de expresión se parece, más que nada, a la prédica evangélica. Y tal forma, por una parte, permitió abiertamente propagar el ideal democrático en las condiciones del dominio pleno de la Iglesia y la censura principesca sobre las mentes de los hombres y, por otra, enseñó a los hombres a mirar a la legislación como algo derivado de la moral, de la vergüenza, del cumplimiento voluntario del

deber, y no como la causa principal de las desgracias, la cual es necesario cambiar ante todo.

Con este vuelco de pensamiento, Kant también “compaginó” el ideal de la Ilustración con el ideal del cristianismo, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano con el Sermón de la Montaña, a Robespierre con Cristo... Como resultado, en el principio “Libertad, Igualdad y Fraternidad” fue mellado su filo abiertamente político y la combativa consigna que levantó a los parisienses al asalto de la Bastilla fue corregida de tal forma que se convirtió en un llamado al autoperfeccionamiento moral, en un buen deseo, en el principio de la “buena voluntad”...

Y de todas formas el ideal de la Ilustración, despojándose de la toga ensangrentada del asesino –tirano- republicano de la antigua Roma y vestido de limpia levita de maestro moralista de escuela, quedaba vivo. Por eso, todas las mentes avanzadas de la Alemania de entonces vieron en la Crítica de la razón práctica el evangelio de la nueva fe: la fe en el hombre sabio, bueno y orgulloso como el único Dios de la tierra. Así entendieron a Kant todos sus brillantes contemporáneos: tanto Fichte, como Beethoven, Shiller, Hegel, Shelling y Goethe.

Pero los discípulos pronto llegaron más allá del maestro. El kantiano Fichte admitió, en calidad de medio “legal”, también la violencia –no conviene esperar a que el ideal de la ética kantiana alcance al último principito y popecillo. Es suficiente que se apodere de la mayoría de la nación y a los tercos ortodoxos de la vieja fe se puede y se debe –para su propio bien y para el bien general- someter por la fuerza a la subordinación de sus exigencias. Shelling y Hegel tampoco rechazaban la violencia –sólo sin los “extremismos” jacobinos, sin el sangriento terror, sin la guillotina y otros tiernos juguetitos. La encarnación terrestre del ideal para Hegel se hizo en Napoleón, comandante en Jefe del ejército de la Revolución, héroe de la Tercera Sinfonía de Beethoven: “Yo vi al Emperador, esta alma universal; él iba a caballo por la ciudad para un reconocimiento. Experimentas un extraño sentimiento, viendo ante sí a tal personalidad, la cual aquí, desde este punto, sentado en el caballo, se eleva sobre el mundo y lo vuelve a crear...”

El ideal estaba trazado, el fin claro y el pensamiento se concentraba ahora con más frecuencia en la búsqueda de los modos de su realización. A muchos les parecía que la cuestión ahora consistía no tanto en la investigación de la verdad, como en la propaganda y divulgación de los principios ya definitivamente formulados por Kant. Unos depositaban sus esperanzas en la fuerza del arte, otros en el phatos del ejemplo moral personal. La fría racionalidad, como acero, de los juicios kantianos parecía ya rebasada. Los poetas y pensadores caían cada vez con más frecuencia en un tono proféticamente inspirado.

Uno de los pocos que conservó el respeto hacia la exactitud matemática de las

construcciones kantianas fue Hegel. En sus tempranos trabajos, coronados por la famosa "Fenomenología del Espíritu", se esforzó en ordenar lógicamente las imágenes de los acontecimientos histórico-universales, dibujar sus esquemas fundamentales, separar la esencia del asunto de la heterogénea piel de los detalles, para comprender aquellas vías por las cuales la humanidad realiza sus ideales y pensamiento, realiza su "predestinación". Pero la historia de los acontecimientos del pasado y del presente demostraba con suficiente claridad que en la balanza de los destinos del mundo la "bella alma", en la que confiaba Kant, pesa muy poco, incomparablemente menos que las "pasiones y la fuerza de las circunstancias, de la educación, del ejemplo y los gobiernos...", depositados en el otro platillo. La prédica moral todavía no había hecho a nadie bueno, si él antes no hubiera sido bueno.

Mal anduvieran los asuntos del ideal si la única arma en su lucha mortal con las terribles fuerzas de los "existente" fueran sólo las generosas frases y las exhortaciones. Demasiado tiempo hubiera que esperar la victoria ¿y no quedaría el ideal kantiano a un lado, como el ideal de la Iglesia? ¿No perderá él la cabeza como Robespierre?

En Kant y Fichte resultó así, incluso teóricamente hablando en plata; sus esperanzas se reducían a que en el alma de cada hombre, incluso del más perdido, arde de nacimiento el débil fuego de la "humanidad", existe un germen del "mejor Yo" que le da a conocer la voz de la vergüenza y que cada hombre, aunque sea vagamente, siente la atracción hacia la verdad.

El "mejor Yo" (según la original y alambicada terminología de Kant y Fichte: el "yo trascendental") es perfectamente igual, absolutamente idéntico en cada hombre viviente (en el "yo empírico"); este es el mismo Yo, sólo que multiplicado, repetido sin cambio alguno, algo así como un conjunto infinito de idénticas huellas, hechas por el mismo patrón. Cada copia puede ser algo más clara o más oscura, más precisa o más difusa que la otra, pero de todas formas se trata del mismo patrón, sólo que multiplicado.

¿Pero, dónde, entonces, en qué particular salón de medidas y pesos se conserva el primer patrón, con el cual ante una necesidad, se pudiera comparar cualquier copia por separado? Tal salón de medidas y pesos no existe por ningún lado en el mundo "exterior", contestan Kant y Fichte. Ni en la tierra pecadora, ni en los cielos de la religión. El retrato patrón del "mejor Yo" no existe al margen de sus propias copias, como una primera imagen particular, situada fuera de ellas. El existe en ellas y a través de ellas, en sus copias, grabadas "dentro" de cada ser viviente, en su "alma".

Y la gente puede sólo reconstruir el patrón en su imaginación con aquellos "rasgos generales", que están presentes en la composición de cada "Yo empírico", componiendo su "mejor Yo", enturbiado y desfigurado por cualquier otra circunstancia, por la

"incondicionabilidad" de aquel material en el cual está grabado.

Por otra parte, todos aquellos rasgos que diferencia a un ser viviente de otro, precisamente por eso es que no entran en la composición del "mejor Yo". Ellos dimanan precisamente de la desfiguración, dependen de las desviaciones de la condición de aquél "material empírico" en el que fue hecha la copia.

Tal retrato-patrón del "mejor Yo" –reconstruido en la imaginación- es precisamente aquello que llaman ideal. De otra forma, fuera de la imaginación, él no existe. Pero existiendo sólo en la imaginación, el ideal "posee fuerza práctica", sirve de modelo regulador de la conducta real del hombre..."El ideal sirve en tal caso de protoimagen para la definición total de sus copias –razona Kant en Crítica de la razón pura- y nosotros no tenemos otro criterio para nuestros actos como no sea la conducta de este hombre divino en nosotros, con el cual nos comparamos, nos valoramos y gracias a esto rectificamos, no estando nunca, sin embargo, en condición de compararnos con él".

"Aunque no se pueda presuponer la realidad objetiva (la existencia) de estos ideales, menos se puede sobre esta base considerarlos una quimera: ellos dan la necesaria medida a la razón, la cual necesita del concepto de qué es en su género lo perfecto, para por él valorar y medir el nivel y los defectos de los imperfecto". De otra forma –ante la ausencia en la imaginación del patrón ideal de la "conducta verdaderamente humana"- el hombre queda para siempre esclavo de "lo existente", queda sólo como punto en el que recaen las fuerzas exteriores, sólo como astilla, que lanzan de aquí para allá las olas del mar de lo mundano...Queda atado a las cadenas de hierro de las "causas externas", como esclavo de las condiciones de lugar y tiempo.

De aquí se desprendía también una recomendación práctica: siempre culpa a la voz del deber y en ningún caso a la presión de circunstancias "exteriores" (con relación al deber). Siempre y en todos los casos empréndela contra la tendencia de la vida "empírica", es decir, real, dirigida contra el deber. Actuar así no es nada fácil, pues es necesario no sólo saber escuchar la voz del deber, ahogada por los estruendos de las batallas, de los gritos de los jefes, por los gemidos del hambre y del dolor, del chillido del amor propio ofendido, de la vanidad y el interés heridos, de los gemidos de la desesperación y el miedo, sino también tener todavía valentía de seguir esta voz, superando en sí mismos al esclavo de todos los motivos enumerados y de muchos otros más.

Al final tenemos que todo el mundo empírico –tanto "fuera" como "dentro" del propio hombre –resulta enemigo del ideal y nunca, bajo ninguna circunstancia, puede ser su aliado. En la vida empírica el ideal nunca, por su propia esencia, puede ser realizado.

Si el ideal tuviera un parecido con algo, sería acaso con el mazo de heno ante el hocico del burro, atado a una ramita sujeta al jaquimón puesto en su cuellos. Siempre estará delante, no importa cuán rápido se desplace hacia él el burro. Según Kant y Fichte, el ideal es absolutamente parecido a la línea del horizonte, a la línea imaginaria de contacto de la tierra pecadora con los cielos de la verdad, la cual se aparta a lo lejos exactamente en la medida en que se acercan a ella.

En realidad, tal línea no existe ("no se puede presuponer la realidad objetiva –la existencia- de los ideales"). Pero como ilusión de la imaginación sí hace falta tenerla; de otra forma no hay criterio sobre la dirección correcta de los caminos del autoperfeccionamiento; por tanto, no hay tampoco "libertad", sino que hay sólo una esclavitud prisionera de las "circunstancias externas, de las condiciones de lugar y tiempo".

Precisamente, por eso, uno no se puede representar el ideal bajo la forma de resultado terminado, de producto de actitudes y acciones, bajo la forma de imagen de perfeccionamiento "teórico" o "práctico" (es decir, moral). El hombre bajo la forma de ideal puede tener sólo la tendencia hacia la verdad, pero nunca la propia verdad. Y el propio ideal puede ser creado no en forma de "modelo de perfección" sensitivo-contemplativo, sino sólo en forma de tendencia hacia la perfección, en forma de "principio regulativo de las acciones", y no en forma de contorno del resultado de las acciones, de contorno del producto terminado.

¿Pero no será demasiado parecido el razonamiento de nuestro filósofo a la "ortodoxia", a la "idolatría" religiosa, a aquella forma de servicio al "mejor Yo", que se realiza en las procesiones católicas? ¿Será tan grande la diferencia –"reunirse con Dios" en al contemplación de íconos y estatuas, acompañando todas las actividades con movimientos corporales correspondientes bajo la música del órgano, o en la contemplación "pura"?. En la vida real el ideal de Kant y Fichte es irrealizable, es tan de ultratumba como el ideal de la Iglesia católica. Tanto allá como aquí, al fin y al cabo, todo se reduce al martirizante procedimiento de aplacar todos los deseos, inclinaciones y necesidades "terrenales", a un ascetismo severo. ¿Seducirás con tal ideal a un ser viviente, que tiende activamente hacia una vida pletórica aquí, en la tierra? Un ser viviente justamente considera que más vale pájaro en mano que cientos volando.

¿Y en qué se sostiene el optimismo de Fichte, de este héroe consecuentísimo del "imperativo categórico"? Apoyándose en la fuerza victoriosa del ideal, en su inspirado discurso "Sobre la dignidad del hombre", exclama: "¡Acorrálenlos, desbaraten sus planes! Ustedes pueden aguantarlos, pero, ¿qué significan miles y de nuevo miles de años en los anales de la humanidad? Lo mismo que un ligero sueño matutino al despertar".

¿En los anales de la humanidad? Completamente posible. Pero mientras la humanidad se deleita con este ligero sueño matutino, millones y millares de seres vivientes son cubiertos por el sueño de la muerte, del cual, por desgracia, ya no se despierta. Para el hombre (y no para la humanidad) la diferencia entre el sueño matutino y el sueño de la muerte es harto esencial, y aquí juega su rol no un "milenio", sino sobre todo un decenio, y de nuevo otro decenio...

Así que si para la "humanidad" la filosofía de Kant y Fichte es consoladora, para el hombre viviente no lo es de ningún modo. Por eso, el hombre de carne y hueso es propenso, una vez conocida esta filosofía, a regresar de nuevo al seno de la vieja "ortodoxia", la cual le promete personalmente por lo menos alguna recompensa por los sufrimientos que soportó en la tierra pecadora. Y, como resultado, el hombre rechaza la orgullosa tesis de Kant y Fichte, según la cual el propio hombre es el único Dios en la tierra, y prefiere pensar que fue creado a su imagen y semejanza por un sabio, bueno y justo señor, creador, fundador e intendente, situado fuera de él.

Si el "Dios interno" –el "mejor Yo", el "Yo trascendental"- resulta en realidad tan indefenso que diariamente cualquier príncipe, cualquier fresco, cualquier vendedor, cualquier suboficial lo pisotea, burlando el "mejor Yo" en otros hombres y en sí mismo, él preferirá la fe en el "Dios exterior". El Dios católico- ortodoxo promete recompensar el bien y castigar el mal aunque sea después de la muerte, mientras que el Dios de Kant y Fichte ni siquiera esto promete. Martirízate, sufre, resiste y supera en ti el deseo de felicidad y alegría y lograrás la felicidad superior, "trascendental". Tú disfrutarás con la conciencia de tu propia bondad. Tú lograrás la paz en ti mismo, pensarás y actuarás en correspondencia con la voz de la vergüenza, y todos los otros motivos pierden el poder sobre ti.

Cuando semejante superación total e incondicional de su "Yo empírico" sea alcanzada por todos los hombres sobre la tierra, y cuando cada hombre por separado aprenda a pensar y a actuar tal y como se lo dice su "mejor Yo" (y este es el mismo en cada uno), entonces desaparecerán de la tierra las discordias, divergencias, altercados y contradicciones. El estado de "guerra de todos contra todos" cederá lugar a la "paz eterna", reinará el acuerdo total, la unidad total, la identidad plena de todos los Yo. Todos los Yo aislados como si se fundieran en el seno del mismo gran Yo humano, en una "gran unidad del espíritu puro", como se expresa Fichte.

Verdad es que Fichte aquí mismo agrega: "La unidad del espíritu puro es para mí el ideal inalcanzable, el fin último, el cual nunca será llevado a la realidad". Lo sensible, lo concreto, lo objetual, lo tosco, lo visible del estado paradisíaco de la "gran unidad" imaginárselo es imposible. Esto es sólo un "principio regulador" abstracto, teórico-

especulativo del autoperfeccionamiento de cada Yo aislado, de cada individuo humano por separado. La identidad total, el absoluto "uno y lo mismo", en cuyo transparente éter se borran todas las diferencias entre los hombres, entre los estamentos y profesiones, entre las naciones y los pueblos, es precisamente el hombre en general, la humanidad como tal.

"La tierra y el cielo, el tiempo y el espacio y todas las fronteras de la sensitividad desaparecen para mí en este pensamiento: ¿y cómo es que desaparece para mí también el individuo? ¡A él no regresaremos de nuevo! (Fichte).

Se obtuvo algo muy parecido a la antigua filosofía de los sabios indios, los cuales lograron más o menos el mismo estado –la pérdida total de la autoperfección del propio Yo- en el nirvana, en el no-ser, en la nada, en la muerte absoluta, donde languidecen todos los colores, todos los sufrimientos, todo. Es suficiente sólo sumergirse en la contemplación abnegada de su propio ombligo: juzga y mira hacia él por horas, mientras no languidezca la luz en los ojos. Y si la realización del "ideal inalcanzable" de Fichte de todos modos se intenta representar visualmente, entonces se verá así: todos los restantes Yo que componen la humanidad arrojan sus asuntos terrestres y se sumergen en la contemplación de su "mejor Yo". Se sientan y miran a la profundidad de su Yo, deleitándose con el propio acto de la contemplación del absoluto, infinito, incoloro y silente vacío, en el cual se apagan todas las diferencias empíricas, donde no hay ni cielo, ni tierra, ni individuo y sólo hay la "gran unidad única".

Se sobreentiende que en este Yo no hay ninguna diferencia (por consiguiente, ni divergencias, ni luchas), precisamente porque el propio concepto de "Yo en general", "Yo como tal", "Yo-Yo" ha sido obtenido por vía de la abstracción de todas las diferencias entre los "Yo empíricos", reales. Queríamos obtener el concepto del "verdadero Yo" y obtuvimos...El vacío como límite y el ideal como última finalidad del autoperfeccionamiento de cada Yo aislado.

Tal conclusión es inevitable si se adopta con antelación aquella lógica, con ayuda de la cual se obtuvo: toda la construcción de Kant y Fichte extiende sus raíces al grueso de Crítica de la razón pura, al sistema de reglas lógicas del pensamiento allí expuestas.

La báriña gorda de "los frutos de la Ilustración" exclamaba: "¿Y cómo se puede negar lo sobrenatural? Dicen: en desacuerdo con la razón. ¿pero si es que la razón puede ser tonta, entonces qué?"

En Kant, con su "razón pura", ocurre algo parecido, aunque difícilmente puedas llamarle "tonta". La "razón pura" no se atreve a emitir un juicio definitivo acerca de lo "sobrenatural" (¿existe o no existe?) precisamente porque ella es suficientemente

sabia y conoce demasiado bien sus propias posibilidades, autocríticamente las valora.

La Crítica de la razón pura circunstanciadamente expone la lógica-ciencia sobre el pensamiento –desenvuelve el sistema de reglas, de esquemas del pensamiento correcto. Kant quiere previamente afinar el instrumento, y ya después con su ayuda resolver al fin, utilizándolo minuciosa y cuidadosamente, todas las malditas cuestiones por las que se bate milenios enteros la "desdichada" humanidad.

Ante todo, Kant intentó hacer el balance de todo lo que se había hecho en la ciencia lógica antes de él, para resaltar en su bagaje teórico sólo lo indiscutible, sólo lo que definitivamente quedó y depurar a la ciencia de todos los postulados dudosos. El decidió decantar en la lógica aquél su núcleo imperecedero, el cual se mantenía intocable ante cualquier discusión de las que se daban por espacio de dos milenios; sólo lo indiscutible, sólo lo absolutamente evidente para todos, para cualquier hombre, para en lo adelante seguir construyendo sobre un fundamente absolutamente indestructible. Tal fundamento, según el pensamiento de Kant, debe ser totalmente independiente de cualquier divergencia parcial entre los filósofos en lo tocante a otras cuestiones: la cuestión de la naturaleza y del origen del "pensamiento", sobre la relación del pensamiento hacia las cosas, sentidos y estados anímicos del hombre, sus simpatías y antipatías, etc.

Separando de la historia de la lógica el buscado "residuo", Kant se convenció de que no quedaba tanto: una serie de reglas perfectamente generales, formuladas ya por Aristóteles y sus comentadores. De aquí su conclusión acerca de que la lógica como ciencia desde los tiempos de Aristóteles "no ha tenido que dar ni un paso atrás, de no considerar una mejoría la eliminación de algunos detalles innecesarios y la exposición más clara, concerniente más a la elegancia que a la exactitud de la ciencia. Curioso también es que la lógica hasta ahora no ha podido dar ni un paso adelante y, por lo visto, parece ser una ciencia completamente terminada y concluida".

En el propio abordaje del asunto visiblemente se manifestaba la pretensión, muy característica en Kant, de estar "sobre la lucha", de estar "por encima de todos los partidos", de ressaltar aquello en que todos estaban de acuerdo, independientemente de las divergencias, altercados y contradicciones de todo género, de resaltar en sus puntos de vista sólo lo "idéntico" y desechar todas las "diferencias". Claro, si la verdad se alcanzara tan fácil, entonces, mejor lógica no se puede esperar...

El conjunto de tales postulados lógicos "comunes" Kant lo agrupa en la "lógica general": "las fronteras de la lógica se definen con total exactitud porque ella es una ciencia que expone circunstanciadamente y demuestra estrictamente únicamente las reglas formales de cualquier pensamiento..."

"Únicamente las formales" significa aquí las absolutamente universales, absolutamente incondicionales, perfectamente independientes de en qué piensa la gente, de cuál es el "contenido" preciso de su pensamiento, de qué conceptos, representaciones, imágenes y términos en él figuran precisamente.

Para la lógica es importante una cosa: que el pensamiento expresado en palabras, en términos encadenados en una hilera tan larga como se quiera, no se contradiga a sí mismo, que sea correspondiente consigo mismo. Todo lo demás no interesa a la lógica y no puede interesarle.

Trazando los límites de la "lógica general", Kant investiga minuciosamente sus posibilidades de principio. Su competencia resulta en extremo estrecha. A fuerza de la señalada "formalidad", es decir de la indiferencia fundamental hacia los conocimientos "de contenido", esta lógica se mantiene neutral no sólo en la discusión de Berkeley con Spinoza, sino también en la discusión de cualquiera de los pensadores con cualquier estúpido que se le haya metido en la cabeza el más cómico disparate. Ella está obligada también a dictaminar al disparate una sanción lógica, si este no se contradice a sí mismo. Así que una autocomplaciente estupidez en correspondencia consigo misma, a los ojos de tal lógica, no se diferencia de la más profunda verdad. ¿Y cómo puede ser de otra forma? Pues, "la lógica general no contiene y no puede contener ninguna indicación para la capacidad del juicio", la capacidad de "someter a las reglas, es decir diferenciar si algo está subordinado o no a determinada regla".

Significa que se necesita otra lógica o aunque fuera un nuevo apartado. Aquí ya no es posible desentenderse de la diferencia entre los conocimientos según su contenido, (cuestión de la que está obligada a desentenderse la lógica general, puramente formal). Y si la "lógica general" formula las más generales y abstractas "reglas de aplicación del entendimiento en general", entonces, el nuevo apartado debe exponer especialmente las reglas de aplicación del entendimiento a la asimilación de la experiencia real de los hombres, es decir, su aplicación científica. Y aquí el asunto se torna significativamente más complejo.

La ciencia se construye a partir de generalizaciones, en relación con la cuales ella puede presentar garantías más serias que la simple referencia a la experiencia realizada. De lo contrario, sus generalizaciones no tendrían más valor que el tristemente célebre juicio "todos los cisnes son blancos": el primer hecho que caiga amenaza con derribarlas como un castillo de naipes. Y confiar en tal ciencia fuera bastante inseguro.

Algo más tarde un ingenioso filósofo imaginó una graciosa alegoría, que ilustra el pensamiento de Kant. En una pollería vive una gallina; cada mañana aparece el dueño y le trae granitos para que picotee. La gallina, indudablemente, hace una generalización: la

aparición del dueño está ligada a la aparición del granito. Pero en un maravilloso día, el dueño no aparece con granitos sino con un cuchillo, con lo que le demostró a la gallina que no le estaría de más tener una idea más seria acerca de las vías de la generalización. Los juicios de procedencia y contenido puramente empíricos son exactos sólo con relación a aquella experiencia de la cual han sido sacados. En ningún momento es conveniente extenderlos a las cosas que no han pasado por esta experiencia. Ellos son exactos sólo con esta cláusula: todos los cisnes que, hasta el momento, han pasado por el campo de nuestra vista, son blancos.

Los juicios teórico-científicos deben ser justos sin esta cláusula. De aquí el problema: ¿es posible (y de serlo, entonces, por qué) de la "experiencia" pasada (por consiguiente, de una parte de la experiencia) sacar una generalización que pretenda a una significación también con relación a la experiencia futura? ¿Por qué estamos convencidos de que el juicio "todos los cuerpos de la naturaleza tienen extensión" no puede ser refutado por la experiencia posterior, no importa cuánto se alargara, o cuán ancho se espaciara ésta?

La única respuesta que encuentra Kant consiste en lo siguiente. El aparato de nuestra percepción (la vista, el tacto, etc.) está construido de forma tal que todas las cosas del "mundo exterior" las representa ante nuestra conciencia como extensas, como determinadas en el espacio. Por eso, en nuestra "experiencia" la cosa puede ser incluida sólo en calidad de "extensa".

E incluso si en la naturaleza existen cosas "sin extensión" (y si existen o no, lo desconocemos) las percibimos como "extensas". O simplemente no las percibimos.

Por ejemplo, si suponemos que nuestra vista está estructurada de tal forma que no percibimos ningún otro color que no sea el azul, entonces el juicio "todos los cisnes son azules" lo tomaríamos por "universal y necesario", por correcto en relación con cualquier experiencia futura posible.

De aquí Kant llega a la conclusión de que debe existir una lógica, al margen de la general, que trate especialmente sobre las reglas de aplicación teórica ("apriorística", en su terminología) del intelecto. Ella debe proporcionar un conjunto de esquemas, actuando en correspondencia con los cuales formamos juicios teóricos, generalizaciones, con pretensiones a un carácter "universal y necesario" (en los límites de cualquier experiencia posible e imaginable).

Esta parte de la lógica ya puede y debe servir de canon (si no de organón) del conocimiento científico-teórico. Kant le otorga la denominación de "lógica de la verdad" o "lógica trascendental".

Las formas (esquemas) lógicas verdaderamente primitivas de la actividad del pensamiento ahora ya no serán más la ley de la identidad y la prohibición de la contradicción, sino los esquemas universales de la unificación, mezcla de diferentes representaciones, extraídas de la "experiencia" por el individuo.

Kant encontró el defecto radical de la lógica anterior en el hecho de que ella en ningún caso intentó examinar y analizar estos esquemas fundamentales de trabajo de nuestro pensamiento, del acto de producción de juicios: "Yo nunca me satisfacería con la definición del juicio en general, dada por aquellos lógicos, que dicen que el juicio es la representación sobre la relación entre dos conceptos...En esta definición no está señalado en qué consiste esta relación".

Si no se ladea semejante cuestión, no hará falta gran perspicacia para percatarse de que la relación que le interesa a Kant es siempre una categoría. Las categorías, es decir, los momentos lógicos de todos los juicios "son en esencia diversos modos posibles de unificar las representaciones en la conciencia – escribe en Prolegómenos para toda metafísica futura -, los conceptos sobre la necesaria unificación de las representaciones en la conciencia, o sea, principios de juicios objetivamente significativos. Por ejemplo, la cópula "es" en un juicio, expresando una relación, "tiene como objetivo precisamente diferenciar, de lo subjetivo, la unidad objetiva de representaciones. Las categorías son justa y esencialmente aquellos primitivos esquemas de trabajo del pensamiento, gracias a los cuales en general se torna posible una experiencia coherente: "Así como la experiencia es el conocimiento a través de percepciones ligadas entre sí, las categorías son, entonces, en esencia las condiciones de la posibilidad de la experiencia y, por eso, a priori son aplicables a todos los objetos de la experiencia", "nosotros no podemos pensar ni un objeto de otra forma que no sea con ayuda de las categorías...". "Por todo eso, la lógica, si quiere ser ciencia sobre el pensamiento, no puede ser otra cosa que un coherente sistema ("tabla") de categorías. Precisamente, las categorías componen las formas (esquemas) de la producción de conceptos, esquemas para la extracción de conclusiones generales de la experiencia personal, es decir, juicios universales y necesarios, el conjunto de los cuales componen la ciencia..." Pero aquí llegamos al punto más curioso de la teoría lógica de Kant.

Las categorías permiten al hombre sacar de su experiencia personal algunas verdades universales, y la "lógica trascendental" lo enseña a actuar correctamente ante esto. Sin embargo, ante el hombre se levanta todavía otra tarea, para cuya solución no pueden ayudarlo ni la "lógica general" ni la "lógica trascendental de la verdad": la tarea (o el problema) de la síntesis teórica total, la unificación de todas las generalizaciones teóricas aisladas en una única teoría. Se trata aquí ni ya de la unidad de los datos sensoriales de la experiencia en la composición de un concepto, ni de las formas (esquemas) de unificación de

fenómenos sensibles y contemplables en el entendimiento, sino de la unidad del propio "entendimiento" y los productos de su actividad generalizadora.

Y en la lógica de Kant surge todavía un piso, un tipo de "metalógica de la verdad", situando bajo su control ya no los actos aislados de la "generalización de la experiencia", sino todo el proceso de generalizaciones de la Experiencia con mayúsculas. No funciones aisladas del pensamiento, sino todo el pensamiento en general.

La tendencia a la creación de una teoría única, completa con relación a cualquier objeto es natural y arraigada. El pensamiento no puede contentarse con el sencillo amontonamiento de aisladas generalizaciones, aunque cada una de ellas tenga "carácter universal y necesario". El pensamiento siempre trata de enlazarlos en una teoría acabada, desarrollada desde un principio único.

La capacidad que garantiza la solución de esta tarea se llama en Kant "razón", (a diferencia del "entendimiento", como capacidad de producir conclusiones aisladas, "particulares", desde la experiencia). La "razón" como función sintetizadora (unificadora) superior del intelecto (en ello radica su tarea especial) "tiende a lograr una unidad sintética, la cual se piensa en categorías, hasta lo absolutamente incondicional".

La cuestión reside en que sólo dentro de tal "síntesis" completa cada generalización aislada y "particular" de la experiencia se convierte en totalmente justa en el sentido de la universalidad y la necesidad.

Pues sólo dentro de cada síntesis se pueden estipular todas las condiciones bajo las cuales una generalización puede considerarse indiscutiblemente justa. Y es que sólo entonces la generalización adquiere garantías ante la amenaza de ser refutada por una nueva experiencia, por nuevas e igualmente correctas generalizaciones...

Por eso, si la generalización teórico-científica ("apriorística", según la terminología de Kant) debe delimitar con precisión aquellas condiciones bajo las cuales es exacta, y si el inventario completo de "definiciones" ("predicados") del concepto presupone, correspondientemente, el inventario completo de las condiciones de su veracidad, entonces la "razón" es necesaria no sólo allá donde se trata de llevar "todos" los conceptos concebidos a un sistema único, sino también en el acto de cada generalización aislada, en el procedimiento de la definición de cada concepto.

Pero es aquí donde precisamente se oculta la astucia del asunto. Ante el intento de realizar la síntesis "completa" (de las definiciones del concepto y las condiciones de su veracidad) el pensamiento, con la inevitabilidad contenida en su naturaleza, cae en

contradicciones (antinomias) sin salida, básicamente irresolubles con ayuda de la lógica (tanto de la general, como de la trascendental).

El "entendimiento", es decir, el pensamiento que observa precisa e invariablemente todas las reglas de la lógica, cae en el trágico estado de lo antinómico no sólo porque la "experiencia" sea siempre inconclusa, no porque la "experiencia" sea siempre inconclusa, no porque basándose en una "parte de la experiencia" intente hacer una generalización, justa con la relación hacia toda la "experiencia en general". Esto fuera sólo la mitad del mal. La desgracia es que, incluso la experiencia transcurrida, si vamos a tomarla en su conjunto, si vamos a tomarla en su conjunto, también será inevitablemente antinómica. Pues, el propio "entendimiento", si investigamos su –digámoslo así- antinomia, contiene no sólo categorías "diferentes", sino también directamente contradictorias, en modo alguno compatibles una con otra sin contradicción.

Así, en el instrumental del entendimiento tenemos no sólo la categoría de "identidad", sino también su polo opuesto, la categoría de "diferencia". Junto al concepto de "necesidad", en el arsenal de esquemas de los "juicios objetivos" (es decir, en la tabla de categorías) asimismo tenemos el concepto "casualidad". Y así sucesivamente. Más aún, cada categoría es tan justa como su contraria, y la esfera de su aplicabilidad es tan amplia como la propia "experiencia".

Y cualquier fenómeno observado por nosotros en espacio y tiempo, en principio puede ser asimilado tanto en una como en otra categoría. Yo puedo investigar cualquier objeto (y cualquier conjunto de tales objetos, cuán amplio se quiera) tanto bajo el punto de vista de la "cantidad", como desde el punto de vista de la "calidad". Yo puedo verlo como "causa" (de todos los acontecimientos que le suceden), pero con el mismo derecho puedo considerarla también "efecto" (de todos los acontecimientos precedentes). Ni en uno ni en otro caso yo violé ninguna de las reglas "lógicas". Y, como resultado, cualquier fenómeno –en dependencia, de con qué categoría precisamente yo lo pienso- puede servir de base para acciones lógicas diametralmente contradictorias, cualquier fenómeno ofrece en la expresión lógica dos juicios igualmente correctos, tanto desde el punto de vista de la lógica como desde el punto de vista de la "experiencia", y, con todo, mutuamente excluyentes.

Así que en relación con cualquier objeto en el universo pueden ser expresados dos puntos de vista igualmente justificados y, no obstante, mutuamente excluyentes. Y, finalmente, obtendremos dos teorías, cada una de las cuales es creada con absoluto rigor, de acuerdo tanto con las reglas de la lógica, como con todo el conjunto de los datos empíricos. Por eso, el "mundo pensado", o el mundo tal y como lo pensamos, es siempre "dialéctico", desdoblado en sí, lógicamente contradictorio, lo cual se da a saber en cuanto pretendemos

crear una teoría que incluya como principios suyos todas las "síntesis" particulares, todas las generalizaciones particulares.

La inevitable antinomicidad, arraigada en la propia naturaleza del pensamiento, se pudiera eliminar sólo por una vía. Y es precisamente ésta: sacando de la cabeza, del "instrumental del entendimiento", justo la mitad de todas las categorías. Declarando una de las categorías polares como legítima y prohibiendo utilizar la otra polares como legítima y prohibiendo utilizar la otra desde hoy y por los siglos de los siglos.

Pero, hacer esto es imposible, sin privar de sentido, al unísono, también a aquella categoría, la cual –por algo- decidimos conservar. Incluso ¿cómo decidir cuál de ellas dejar y cuál prohibir? ¿Indicar a todos los seres pensantes contemplar en adelante todos los hechos de la experiencia sólo desde el punto de vista de su "identidad", de su "igualdad" y prohibir registrarlos sentido de la "diferencia"? ¿Y por qué no al contrario?

No obstante, toda la anterior "metafísica dogmática" intentó proceder precisamente así. Ella comprendía que de lo contrario era realmente imposible librarse de las antinomias dentro de la comprensión científica. Y declaró, por ejemplo, la "causalidad" un concepto puramente subjetivo, una sencilla denominación para aquellos fenómenos, cuyas "causas" hasta ahora no conocemos y de esta forma, se convirtió la "necesidad" en la única categoría objetiva. Exactamente igual procedió con la "calidad" considerándola pura ilusión de nuestra sensitividad, al tiempo que elevó la "cantidad" al rango de única característica objetiva de la "cosa en sí", etc. y etc.

(Por eso mismo Hegel llamaba al referido método de pensamiento "metafísico". Y es realmente característico para la "metafísica" pre-kantiana, que intentaba desprenderse de las contradicciones a cuenta de la simple ignorancia de la mitad de las categorías establecidas –"de los principios de juicios con significación objetiva"- declarándolas principios de juicios de contenido "puramente subjetivo"... de juicios no-científicos). El propio Kant, encontrando la raíz de la antinomicidad del pensamiento en la presencia de categorías diametralmente contrapuestas, con toda justicia consideraba que la filosofía no tiene ningún fundamento para preferir una de las categorías polares en detrimento de la otra. ¿Pero, cómo entonces salir de tal callejón sin salida?

La única salida que encuentra Kant es el reconocimiento de la eterna antinomicidad de la "razón". La antinomicidad (contradictoriedad lógica) en esencia es el castigo al "entendimiento" por el intento de sobrepasar sus derechos legítimos, por el intento de realizar la "síntesis absolutamente total" de todos los conceptos, es decir, expresar un juicio sobre cómo es la cosa en sí misma, y no sólo "en cualquier posible experiencia".

Intentando expresar un juicio tal, el “entendimiento” vuela a aquellos dominios donde son impotentes todas sus leyes y prescripciones. Comete un crimen contra las fronteras de su propio uso, vuela más allá de los límites de “cualquier experiencia posible”. Por esto será castigado con la contradicción toda vez que el teórico se ufane, pensando que ya construyó una teoría, que abraza con sus conceptos toda la infinita diversidad del material empírico en su esfera y, con ello, abarcó la “cosa en sí” tal y como es, independientemente y antes de su refracción a través del prisma de nuestra sensibilidad y entendimiento... La aparición de la contradicción lógica es valorada por Kant como un indicador de la eterna inconclusión de la “experiencia” y, por consiguiente, también de la teoría en ella basada.

La inevitable antinomicidad del “entendimiento”, que intenta realizar la “síntesis incondicional”, es decir, resolver la tarea de la “razón”, fue nombrada por Kant “estado natural de la razón” – por analogía con la tesis de Hobbes sobre la “guerra de todos contra todos”, como estado natural del género humano. En el “estado natural” el entendimiento se cree como si fuera capaz, recurriendo a la “experiencia” limitada en “tiempo y espacio” de elaborar conceptos y teorías que tengan incondicionalmente carácter universal.

La conclusión de Kant es ésta: un análisis suficientemente estricto de cualquier teoría, que declare la pretensión a una síntesis absolutamente total, a una significación “incondicional” de sus afirmaciones, siempre descubrirá en su composición antinomias más o menos hábilmente enmascaradas.

El entendimiento, ilustrado con la comprensión crítica de esta circunstancia, consciente de sus derechos legítimos y sin pretender volar a esferas “trascendentales” (más allá de sus límites para él), siempre tenderá a una “síntesis total”, pero nunca se permitirá afirmar que ha alcanzado ya esta síntesis. Será más modesto.

Y comprendiendo que en relación con cualquier “cosa en sí” siempre son posibles, en última instancia, dos teorías igualmente correctas (tanto desde el punto de vista de los hechos), el entendimiento ya no va a tender a una victoria completa y definitiva de una de ellas y a la derrota definitiva de la otra. Los contrarios teóricos, en lugar de llevar una guerra permanente uno con otro, debieran instituir entre sí algo así como una coexistencia pacífica, reconociendo mutuamente los derechos de uno y otro a la verdad relativa, a una “síntesis particular”.

Ellos deben, por fin, comprender que en relación con la “cosa en sí” quedará siempre como “x” eterna, que permite interpretaciones diametralmente contrapuestas. Pero estando igualmente errados en relación con la “cosa en sí”, ellos están igualmente certeros en otra relación: en el sentido de que el “entendimiento en general” (es decir, la “razón”)

tiene dentro de sí intereses contrapuestos, igualmente valiosos y justos.

Así, una teoría se ocupa de la búsqueda de los rasgos "idénticos" (digamos, del hombre y del animal, del hombre y la máquina), y la otra, precisamente al contrario, le interesan las "diferencias" entre uno u otro. Cada una de ellas persigue un interés particular de la "razón" y englobar sus construcciones en una teoría no contradictoria es imposible porque la "identidad" no es la "diferencia", es la "no-diferencia", y viceversa. Y ninguna de ellas descubre el cuadro objetivo de la cosa, tomada "en sí", independiente de su refracción a través del prisma de categorías lógicamente contradictorias.

"En el estado natural el punto final a la discusión es puesto por victoria, de la cual se ufanan ambas partes y, tras la cual, la mayoría de las veces, sigue una paz insegura, establecida por la autoridad metida en el asunto; en el estado jurídico el asunto termina con un acuerdo, el cual, profundizando aquí en la propia fuente de la discusión, debe asegurar una paz eterna".

Así, en función de supremo postulado "apriorístico" y de ley del "pensamiento correcto", interviene aquí la conocida "prohibición de la contradicción lógica", un tipo de "imperativo categórico", sólo que no en el campo de la moral, sino en el campo de la lógica. En forma de ese imperativo lógico Kant impone al pensamiento teórico un ideal, el cual consiste en la completa y absoluta "no-contradictoriedad" del conocimiento, es decir, en la completa y absoluta "identidad" de las representaciones científicas de todos los hombres sobre el mundo y sobre sí mismos.

Pero el propio Kant demuestra que el buscado estado de bienestar es realmente inalcanzable, que este quedará por siglos sólo como un "ideal inalcanzable" del conocimiento científico, que la "no- contradictoriedad del conocimiento" es algo así como un pájaro azul, que deja de ser azul en el momento en que el hombre tiene la suerte de atraparlo... De aquí Kant saca una conclusión: por los medios de la ciencia (por fuerzas de la "razón teórica") la cuestión sobre la "esencia del hombre", y más aún sobre el "ideal", no se puede resolver. La "razón teórica" aquí inevitablemente sufre un fracaso, confundiéndose en insolubles contradicciones.

Es precisamente por eso que el "ideal" de la ética kantiana no puede demostrarse por la vía lógico-científica. Aquí hay que hacer reverencia ante la "razón práctica" y, por objetivos puramente prácticos, tomar por verdadero que, aparte del "mundo de los fenómenos", inteligibles para la ciencia, existe también Dios, la inmortalidad del alma, la libre voluntad, es decir, todas aquellas "cosas" que la "razón teórica" no es capaz ni de demostrar, ni de refutar...

Claro que a Kant le interesaban no los cuentos religiosos de por sí. Tanto Dios como la inmortalidad del alma le preocupaban ante todo como modo de fundamentación del concepto de libertad, este principio de la organización de la vida humana.

El asunto es que la Ciencia y la Lógica, como las entendía Kant, son absolutamente incompatibles con el concepto de libertad. En el “mundo de los fenómenos”, el cual es investigado por la ciencia, reina absolutamente la necesidad, enlazada a una infinita y variada cadena de causas y efecto. Si vamos a contemplar al hombre con lo ojos de la ciencia, como diminuta partícula del “mundo de los fenómenos” en el espacio y el tiempo, entonces no queda ninguna esperanza para la “libertad” –más exactamente, para la “liberación”- del hombre de las cadenas férreas de la necesidad. Al contrario, cada nuevo éxito de la ciencia forjará sólo un nuevo eslabón en la infinita cadena, demostrará sólo un nuevo hilito por el cual el “mundo de los fenómenos” tira de cada hombre como marioneta en un teatro de títeres, determinando (aunque el propio hombre no lo sepa) cada uno de sus actos, cada uno de sus deseos, cada uno de sus pensamiento. Y si la ciencia que aclara todas las condiciones y causas de los acontecimientos “subjetivos” está en lo cierto, entonces los conceptos de libertad e ideal corresponde botarlos de la cabeza, como quimeras vacías, como ingenuas ilusiones, tras las cuales se esconde sencillamente la todavía desconocida necesidad: al hombre le parece “libre” aquella acción o intención suya, cuya “causa” no conoce, no aclaró, no explicó y no expresó en una fórmula...

Y mientras más amplia se torna la esfera de la necesidad, descubierta por la ciencia, más estrecha se hace la esfera de la “libertad” imaginaria. Mientras más lejos llegue el hombre por vía del conocimiento teórico-científico, más completa y claramente se convence de que cada uno de sus actos y cada uno de sus pensamientos es sólo consecuencia de la acción causal del “mundo de los fenómenos” sobre él.

Como resultado, tenemos que tanto el “mundo de los fenómenos” como la lógica que asegura su conocimiento teórico-científico, como la ciencia que habla en nombre del “mundo de los fenómenos”, resultan en principio enemigos de la libertad, incluso del propio concepto de libertad, y no sólo de la libertad real. Si el “mundo de los fenómenos” registrado por la ciencia, es ese único mundo real en el cual vive el hombre, entonces no sólo ahora no hay “libertad”, sino que no puede haberla nunca ni en ningún lugar.

La ciencia afirma: el mundo es tal cual es, y es precisamente tal como debiera hacerse en calidad de efecto necesario de todos sus estados precedentes. Y cada hombre por separado también es precisamente tal como debiera transformarse (y ser) en las condiciones del mundo existente. Toda esta conducta puede explicarse hasta el final (y más

aún “justificar”) desde el punto de vista de las leyes de la ciencia: la mecánica, la física, la óptica, la química, la fisiología, etc. Pues, las “leyes” universales y necesarias formuladas por la ciencia no son “violadas”, como se entiende por sí sólo, ni por el caprichoso príncipe despótico, ni por el tirano funcionario, ni por el villano lacayo, ni por el asesino expoliador, ni por el último descarado. Todos ellos actúan en el marco de aquellas “leyes”. De aquellas limitaciones, que la ciencia coloca en el “mundo de los fenómenos”, en lo “existente”.

Todos ellos actúan –quieran ellos o no- de acuerdo con todas las “leyes de la ciencia”. Y si la ciencia es el conocimiento terminado (en principio, se sobreentiende; y no precisamente hoy) del mundo, entonces el hombre no está en el derecho de indignarse con lo existente, sino que está obligado a someterse a él y reconocer que todo en el mundo está dispuesto precisamente como debe ser. Lo que es, es lo que debió llegar a ser tal como es, es lo que “debe ser”.

Y el “ideal”, “la representación sobre el fin supremo de la autoperfección del hombre”, “el imperativo categórico”, “la libertad, la igualdad, y la fraternidad” en tal caso son sólo quimeras de la imaginación, sólo sueños vacíos y fantasías anticientíficas, sólo poesía y bellas letras, incompatibles con el cuadro científico del mundo...La ciencia inculca al hombre: sé esclavo de los “existente”.

¿Cómo es que se libra Kant de tan delicada situación? A través de la demostración de que la ciencia (la “razón teórica”) en ningún caso da y, lo principal, en principio no puede dar al hombre un conocimiento definitivo. En realidad, el mundo no es tal como lo pinta la ciencia, ella puede dar sólo una descripción matemática de los “fenómenos”, es decir, de aquellos “efectos” que el mundo real da a conocer a través de los órganos de los sentidos del hombre, en su “contemplación”, en su “conciencia”, dentro de su propio Yo. Nada más.

Aquel cuadro, que el “mundo real” (el mundo de las “cosas en sí”) despierta en nuestra imaginación y visión, “dentro de nuestro Yo”, en esencia, depende de cómo está estructurado este Yo, e incluso de cómo está “dispuesto” de ánimo. Hablando en plata, si él está “dispuesto para el bien”, entonces también los ojos activamente escogerán en el circundante “mundo de los fenómenos” sólo aquellas cosas, circunstancias y condiciones que son importantes desde el punto de vista del bien, y los ojos del canalla también activa y orientadamente escogerán y advertirán, “notarán” a su alrededor, sólo condiciones y pretextos para cometer una nueva canallada...

Pero el hombre de todas formas puede reestructurar su propio Yo, conduciéndolo poco a poco hacia una correspondencia con su “mejor Yo”, con la voz de la conciencia. Por eso, en dependencia de su “disposición moral” el hombre también “teóricamente” percibe y concientiza el mundo circundante de diversas formas.

Consecuentemente, ante tal interpretación subjetivista del "mundo de los fenómenos" la orientación moral puede, e incluso muy decisivamente, influir sobre el proceso del "conocimiento" teórico, científico, lógico y matemático, pero no a cada paso (pues "dos por dos es cuatro" es igualmente correcto bajo cualquier orientación moral), sino sólo en los puntos fatales del "razonamiento teórico-matemático", donde la "razón teórica" calla, sólo allí donde es necesario escoger entre dos argumentos del pensamiento teórico igualmente correctos y al mismo tiempo mutuamente excluyentes.

El "entendimiento teorizante" (es decir, el pensamiento que sigue con exactitud todas las reglas de la lógica), como lo demuestra Kant, cae inevitable y sistemáticamente en tal situación. Una y otra vez cae en la situación del caballero en la encrucijada, en la bifurcación de dos caminos. Más exactamente, permanentemente él lleva al hombre a tal bifurcación y aquí calla. El propone al hombre dos soluciones lógicamente irreprochables por igual, e igualmente justificadas desde el punto de vista de toda la experiencia transcurrida. ¿Hacia dónde doblar en tal situación, hacia la derecha o hacia la izquierda? ¿Hacia dónde halar la subsiguiente cadena de razonamientos lógicamente irreprochables?

El pensamiento teórico, tomado en sí mismo, no es capaz de proporcionar aquí aunque sea una mínima insinuación. El hombre cae en la desagradable situación de un burro, parado entre dos montones iguales de heno, sin poder decidirse por uno de ellos. Los "a favor" resultan tantos en ambas partes como los "en contra"; y la balanza del razonamiento lógico se congela en el estado de equilibrio.

He aquí que inclinar la balanza a una u otra parte es capaz incluso un microscópico grano de arena. Tal grano de arena resulta ser la "voz de la conciencia", la evidencia de la "razón práctica", la autoridad del "bello alma"...Cuán bajo no habla esta voz, cuán poco no pese el "bello alma" sobre los platillos de los destinos del mundo, precisamente ellos resultarán decisivos.

Así salva Kant los conceptos de "libertad" y de "ideal": a través de la demostración de la incapacidad del pensamiento teórico (de la ciencia) para dar al hombre una representación lógicamente no contradictoria del "mundo de los fenómenos". La ciencia es en principio incapaz de realizar el propio objetivo que ella misma se traza: hacer una "síntesis" sin contracciones lógicas de todos los juicios de la "experiencia". Luego, a la ciencia no se le puede confiar la solución de la cuestión sobre los más importantes asuntos de la humanidad.

Luego, hace falta en los más importantes puntos cederle la palabra ya no a la ciencia, sino a la fe. Sólo la fe, sólo los postulados de la "razón práctica" (de acuerdo a la

cual existe tanto Dios como la inmortalidad del alma, como la libertad respecto a las férreas cadenas de las relaciones causa-efecto) pueden al fin y al cabo asegurar la comprensión "no contradictoria" tanto del mundo, como del hombre, como del lugar del hombre en el mundo. Sólo ella puede también salvar a los hombres de la "Dialéctica", del desdoblamiento del Yo, de la lucha de criterios, concepciones y teorías contrapuestas, de la eterna discusión del hombre consigo mismo... Al final tenemos que el hombre debe en lo adelante confiar tanto en ciencia como en la fe.

En la ciencia él debe observar la "prohibición de la contradicción, tender a la "identidad absoluta" de todas las inteligencias aisladas, es decir, a la completa y absoluta correspondencia de todos los Yo en relación con todas las cuestiones importantes, comprendiendo, sin embargo, que tal acuerdo (o "identidad") es sólo un ideal inalcanzable, el cual en la ciencia, nunca ni en ninguna parte, se realizará.

Y si él, así y todo, quiere una "paz eterna" tanto en la ciencia como en la vida, entonces debe inclinar la frente ante la fe y adoptar, partiendo de razones puramente "prácticas", tanto a Dios como a la inmortalidad del alma, como a la libre voluntad.

Y esta conclusión es absolutamente inevitable, si entendemos la ciencia tal como la entendía Kant. Tal ciencia en realidad exige –como su complemento y contrapeso- la fe teóricamente indemostrable en los eternos y sagrados ("trascendentales") principios de la moral, de la conciencia, del deber ante la humanidad. Principios que por sí mismos no tienen ninguna relación con la ciencia y no pueden ser ni refutados ni demostrados por ella.

La autoridad del científico (representante de la "razón teórica"), por consiguiente, debe constreñirse y darle lugar a la autoridad del pope de la nueva religión, reformada a la manera moral, protestante. En caso de surgimiento de una discusión entre dos científicos de igual autoridad (o entre escuelas de la ciencia), que argumentan con igual lógica sus posiciones encontradas, la solución de la cuestión acerca de quién de ellos está en lo cierto, debe ser transmitida al tribunal de la nueva religión. Y el pope de la moral, el pope moralista, va a decidir cuál de los dos criterios igualmente lógicos lleva al bien y cuál al mal. Y va a decidir, se sobreentiende, no sobre la base de la lógica (aquí es imposible resolver, aquí está la eterna "dialéctica"), sino en el terreno de la moral, en el terreno de la fe, en el terreno de la "razón práctica".

El pope moralizante se convierte, así, en la instancia superior en la solución de discusiones científicas, se convierte en árbitro, en representante de la verdad suprema. Es él el único redentor de la pesadilla de la "dialéctica", a la que llega el hombre conducido por la lógica.

Por consiguiente, en el conocimiento deben actuar permanentemente dos criterios supremos. De una parte, el "lógico": la "prohibición de la contradicción", o expresada de otra forma, "la ley de identidad"; y de otra, el "moral": el "imperativo categórico".

Sigue los principios de la lógica, garantes de la "no-contradictoriedad" de la teoría, y cree en los principios supremos de la moral, sé escrupuloso, bueno y bondadoso hacia los hombres, hacia el género humano, y todo lo demás se dará por añadidura. Tal es la posición de Kant. Muchos todavía hoy piensan precisamente así. Todos los que piensan que la no- contradictoriedad formal de la construcción teórica es precisamente el ideal del conocimiento teórico, el "objetivo supremo", hacia el cual la ciencia todo el tiempo debe tender, sin lograrlo, sin embargo, nunca.

Si vamos a adoptar semejante ideal de la ciencia, entonces, con férrea ineluctabilidad surge la necesidad del "regulador moral" del pensamiento. Surge una u otra variedad de una moral religiosamente matizada. Surge una ilusión de que el "abuso" de la ciencia y sus frutos se puede prevenir con prédicas morales. Aunque la amarga experiencia hace ya tiempo dio fe de que la más alta moralidad de los hombres de ciencia es impotente para prevenir sus aplicaciones inhumanas, es impotente para cerrar el camino a la pesadilla técnicamente asegurada de Hiroshima y Oswentsim, sin hablar ya de más pequeñas pesadillas y pesadillitas. La real impotencia de la solución kantiana fue comprendida agudamente por Hegel.

Sí, la lógica construida sobre el fundamento de la "ley de identidad" y "la prohibición de la contradicción lógica" (que es propiamente una y la misma cosa, sólo que expresada una vez en forma positiva y otra en forma negativa) inevitablemente conduce a la "dialéctica" – al desdoblamiento y choque de dos tesis, ideas, teorías y posiciones igualmente "lógicas" y de todas formas incompatibles, a la eterna discusión del hombre consigo mismo. Y toda vez que la lógica con todos sus principios no está apta para librar al hombre de la "dialéctica", entonces surge la necesidad de algún árbitro superior, de un nuevo Dios, de un nuevo salvador. El salvador es el Dios moralmente interpretado. Dios como "principio trascendental" de la moral y la conciencia. ¿Pero qué clase de Dios es este, si es tan impotente? ¿Y será verdadera una lógica que hace de tal Dios su necesario complemento?

Es que la ley verdadera, es decir, la forma (esquema) general del desarrollo del pensamiento, de la ciencia, de la teoría fue, es y será la contradicción. Aquella misma contradicción que Kant proclama "ilusión dialéctica".

Así, ¿por qué –pregunta Hegel- estamos obligados a venerar lo irrealizable, lo

debido, como "ley suprema e incuestionable del pensamiento", mientras que la forma (esquema) real del pensamiento en desarrollo –la presencia de la contradicción exige solución- la vemos como una ilusión, como una ficción, aunque sea necesaria? ¿No es más razonable proceder al contrario? ¿No es mejor llamar las cosas por su nombre? ¿A la ley real del desarrollo del intelecto y la moralidad, es decir, a la contradicción dialéctica, llamarla ley del pensamiento y a la inalcanzable ficción, a la prohibición de la contradicción, llamarle ilusión y ficción? Pues, tomando una ficción por el "fundamento superior del entendimiento en general", por el criterio apriorístico-formal superior de la verdad, Kant repite en le lógica el mismo pecado que en la ética, en la doctrina de la razón práctica.

Así Hegel destruyó los dos postulados superiores de la filosofía kantiana –el "imperativo categórico" y la "prohibición de la contradicción lógica"- con argumentos de la historia del conocimiento y la moralidad. (La moralidad aquí se entiende en sentido amplio. En Hegel ésta incluye ante todo las relaciones que abarcan la familia, la sociedad civil y el estado). La historia demuestra fehacientemente que ni la "prohibición de la contradicción", ni el "imperativo categórico" fueron aquellos ideales en la búsqueda de los cuales los hombres construyeron el edificio de la civilización y la cultura. Precisamente todo lo contrario, la cultura se desarrolló gracias a las contradicciones internas, que surgen entre las tesis científicas, entre los hombres, a través de la lucha. La contradicción dialéctica en la propia esencia del asunto, dentro de éste, y no el "ideal" que se encuentra en algún lugar eternamente delante y fuera de la actividad, es esa fuerza de la actividad, es esa fuerza activa de la que nace el progreso del género humano.

La contradicción dialéctica (el choque de dos tesis, que se presuponen mutuamente y al mismo tiempo mutuamente se excluyen una a otra) es, según Hegel, la ley superior, real del desarrollo del pensamiento creador de la cultura. Y el acatamiento de esta ley es la "corrección" superior del pensamiento. Consiguientemente, la vía "correcta" del desarrollo de la esfera moral es también la contradicción y la lucha del hombre contra el hombre. Otra cosa, opinaba Hegel, es que las formas de lucha de siglo en siglo se tornan cada vez más humanas y que la lucha no está obligada en lo absoluto a convertirse en una sangrienta matanza...

Y así, el ideal que se asomaba en los resultados de Fenomenología del espíritu, tenía ya otro aspecto en comparación con el kantiano. El ideal se entiende ya no como imagen de aquel "estado del mundo" que debe lograrse sólo en el progreso infinito. El ideal es el propio movimiento hacia delante, contemplado desde el punto de vista de sus contornos y leyes generales, los cuales poco a poco, de siglo en siglo se dibujan a través de una caótica trama de acontecimientos y opiniones, de la eterna renovación del mundo espiritual, "anulando" cada estado logrado por él.

El ideal no puede consistir en una plácida identidad absoluta o unidad de conciencia y voluntad de todos los innumerables individuos, privado de cualesquiera contradicciones. Tal ideal es la muerte del espíritu y no su cuerpo vivo. En cada estado logrado del conocimiento y la moralidad, el pensamiento descubre la contradicción, la lleva hasta el extremo antinómico y la resuelve a través del establecimiento de un nuevo, subsiguiente y más alto estado del espíritu y su mundo. Por eso, cualquier estadío determinado es una etapa de realización del ideal supremo, del ideal universal del género humano. El ideal es real aquí, en la tierra, en la actividad de los hombres.

Hegel de esta forma ayudó a la filosofía a romper con la representación del ideal como una ilusión, la cual seduce al hombre con su belleza, pero lo engaña eternamente siendo un antípodo irreconciliable de los "existente" en general. El ideal, es decir, la imagen del perfeccionamiento superior, es totalmente inalcanzable para el hombre. Pero, ¿dónde y cómo?

En el pensamiento, responde Hegel. En la comprensión teórico-filosófica de la "esencia del asunto" y, en definitiva, en la lógica, en la quintaesencia de tal comprensión. En las cumbres de la lógica dialéctica el hombre se iguala a Dios, a ese "espíritu universal absoluto", el cual al principio se realizaba espontánea y penosamente en forma de la razón colectiva de millones de hombres creando la historia. El secreto del ideal consiste en la idea, cuyo retrato absolutamente exacto se dibuja en la lógica, en el pensamiento sobre el pensamiento. El ideal es precisamente la idea en su plasmación "externa", visible y palpable, en su ser sensitivo-objetual. En las colisiones dialécticas del proceso de "plasmación externa" de la idea, Hegel se esfuerza también por resolver el problema del ideal. Y he aquí lo que se obtiene.

El pensamiento teórico, cuya imagen ideal Hegel dibujó en La Ciencia de la Lógica, siempre es dialéctico. Con él se relaciona todo lo que se dijo más arriba. Sólo el pensamiento puro siempre está lleno de inquietud interna, de la tendencia hacia delante y hacia arriba, en él una y otra vez maduran y bullen por una solución inmanentes contradicciones.

Sin embargo, el pensamiento puro existe sólo en La Ciencia de la Lógica, sólo en la abstracción del filósofo teórico, en su actividad profesional. Y es que aparte de la lógica filosófica, el "espíritu absoluto" crea también la historia universal. Y aquí al espíritu pensante se le contrapone la estancada, inmóvil y rígida materia, con la cual el espíritu pensante se le contrapone la estancada, inmóvil y rígida materia, con la cual el espíritu pensante y creador está obligado a contar si no quiere quedarse como impotente fantasioso o un ingenuo charlatán...

Incansable trabajador, el espíritu crea la historia universal, utilizando al hombre como instrumento de su propia plasmación en el material natural exterior. Esta creación en la representación de Hegel es muy parecida al trabajo del escultor, que moldea con barro su propio retrato. Haciendo tal trabajo, el artista se convence de que la empresa se logró sólo en parte, y que la "representación externa" en algo se le parece, y en algo no. Comparando el producto terminado de su actividad con sí mismo, el escultor ve que en el transcurso de la creación el cambio se volvió más perfecto de lo que era hasta ese momento y el retrato por eso necesita de un perfeccionamiento ulterior, necesita de arreglos. Y entonces él de nuevo se lanza al trabajo, limitándose a veces a correcciones particulares, a veces derribando sin compasión lo hecho para armar de los pedazos algo mejor. Así también el espíritu creador (el espíritu absoluto, "universal") hace de época en época su representación externa más y más parecida a sí mismo, lleva a la ciencia y a la moralidad hacia una mayor correspondencia con las exigencias del pensamiento puro, con la lógica de la razón.

Pero, desgraciadamente, por mucho que el espíritu pensante se esfuerce, por alto que eleve su maestría, la materia sigue siendo materia. Por eso mismo, el "autorretrato del espíritu" del escultor, realizado en un material corporal natural, en forma de estado, de arte, de sistema de ciencias particulares, en forma de industria, etc., nunca podrá tener un parecido absoluto a su creador. El ideal (es decir, el pensamiento puramente dialéctico) en su expresión en un material natural siempre se deforma en correspondencia con las exigencias del material, y el producto de la actividad creadora del espíritu siempre resulta algún compromiso del ideal con la materia muerta.

Desde tal punto de vista, toda la cultura creada por siglos se presenta como "ideal plasmado" o como ideal corregido por las propiedades naturales (y por tanto, inesquivables) de aquel material en el que está plasmado. Por ejemplo, como la única forma posible en las condiciones humano-terrenales de expresión jurídico-moral del ideal. Hegel legitimó la estructura económica a él contemporánea de la sociedad "civil" (léase: burguesa) y, por consiguiente, su correspondiente superestructura jurídica y política: la monarquía constitucional de Gran Bretaña y el Imperio Napoleónico. La también monárquica Prusia fue interpretada por él como la prolongación natural de la idea, a través de las particularidades nacionales del espíritu alemán, también como ideal...

Tal vuelco del pensamiento no fue ni mucho menos resultado de la infidelidad personal del filósofo a los revolucionarios principios de la dialéctica. Esta fue la conclusión naturalísima del idealismo dialéctico. Otro resultado no podía dar la dialéctica sin romper con la representación de que la historia universal e creada por la razón pura, que desarrolla sus imágenes a fuerza de las contradicciones que maduran en ella de forma inmanente.

El más alto modo de plasmación sensorial-objetual de la de Hegel lo consideraba el arte, y, por eso, el problema del ideal en el sentido estricto lo ligaba precisamente a la estética. El arte, según Hegel, tiene frente a todos los otros medios de plasmación externa de la idea la ventaja de que es libre a la hora de elegir aquel material en el cual el pensamiento absoluto ansía realizar su autorretrato. En la vida real, en la actividad económica, política y jurídica, el hombre está relacionado con condiciones que le dicta el carácter material de su actividad. Otra cosa es el arte. Si el hombre siente que no logrará plasmar su proyecto ideal en el granito, aparta el granito y comienza a trabajar el mármol; le resulta el mármol insuficientemente blando, bota el cincel y toma el pincel y la pintura; se esfuman las posibilidades de la pintura, deja tranquilas las formas espaciales de expresión de la idea y entra a la espontaneidad del sonido, al reino de la música y la poesía. Así es en sus contornos generales el cuadro hegeliano de evolución de las formas y tipos de arte.

El sentido del esquema descrito es en extremo transparente. El hombre, intentando plasmar la idea en un material sensorial-natural, pasa a tipos de materiales cada vez más blandos y plásticos, busca aquella "materia" en la cual el espíritu se plasme completamente y con mayor facilidad. Primero el granito, al final el aire oscilante en resonancia con los finos movimientos del "alma", del "espíritu"...

Después que el espíritu se refleja en el espejo del arte en toda su diversidad poética, él, puede, atentamente, utilizando los ojos y el cerebro del filósofo-lógico, contemplarse a sí mismo en su expresión "externa" y ver el esqueleto lógico, el esquema lógico de su propia imagen, "enajenada" en la música, en la poesía, etc. La totalidad del aspecto humano en un nivel de autoconocimiento alcanzado ya no interesa al pensamiento lógico del espíritu absoluto y el hombre de carne y hueso es visto por él en la misma forma en que, utilizando una analogía contemporánea, este se presenta en la pantalla de un aparato de rayos X. Los rígidos rayos de la reflexión, del conocimiento racional destruyen la sangre viva del ideal, descubren que él era ante todo la maligna envoltura "externa" de la ideal absoluta, es decir, del pensamiento puro. Así sea el siglo –no sin tristeza advierte Hegel– así será el estado actual de desarrollo del espíritu hacia el autoconocimiento... El hombre debe comprender que el espíritu absoluto ya utilizó su cuerpo, su sangre, su cerebro y sus manos para "cosificarse" en forma de historia universal. Y ahora tiene una tarea: contemplar esta imagen enajenada puramente de forma teórica, avistando en ella los contornos abstractos de la idea absoluta, del esquema dialéctico de las categorías lógicas.

La época actual en general no es favorable para el arte, para el florecimiento de la "magnífica individualidad" –más de una vez repite Hegel–. El artista, como todos los hombres, está contagiado por una voz que fuertemente se oía a su alrededor, la voz de la

reflexión del pensamiento razonador, y para la visión inmediata del mundo está incapacitado, como incapacitado está el adulto para mirar el mundo con los ingenuos ojos de un niño. La feliz infancia de la humanidad –el antiguo reino de la magnífica individualidad– ya fue superada y nunca más volveremos a ella. Y aquello que los hombres llaman ideal en modo alguno es el futuro, sino precisamente todo lo contrario, el irrevocable pasado de la humanidad.

El hombre contemporáneo puede sentir la emoción del estadío ingenuamente bello de su desarrollo espiritual solo en las salas de los museos, solo el día de descanso asignado a él para librarse del penoso e infeliz servicio al espíritu absoluto. En la vida real él debe ser ya profesor de lógica, ya zapatero, ya burgomaestre, ya empresario y dócilmente cumplir con la función asignada a él por la idea absoluta. La individualidad multilateral y armónicamente desarrollada en el mundo actual con su minuciosa división del trabajo, lástima, es imposible. En su ser sensorial-objetual, práctico cada hombre desde hoy en adelante debe ser un cretino profesionalmente limitado. Y solo en la lectura de tratados de lógica dialéctica y en la contemplación de las obras de arte él puede alcanzar las alturas del espíritu absoluto, ser y sentirse igual a una deidad...

De esta forma, el problema del ideal es arrojado por Hegel completa y totalmente a la estética, a la filosofía del “arte elegante”, pues, de acuerdo a su teoría, solo en el arte se puede realizar y ver el ideal, pero nunca en la vida, en el ser sensorial-objetual del hombre de carne y hueso. La realidad es prosaica y enemiga de la belleza poética del ideal, por cuanto –como bien comprendió el filósofo– el ideal es inseparable, a su vez, del desarrollo libre, armónico de la individualidad humana, lo que es incompatible con la prosa y el cinismo del régimen burgués de vida. Hegel no veía una salida más allá de los marcos de este régimen, a pesar de toda su agudeza genial y la sagacidad de su inteligencia. Claro que tal salida en su tiempo no existía todavía en la realidad y el filósofo experimentaba una profunda y justificada confianza hacia las utopías de cualquier género.

Luego, las condiciones que garanticen el desarrollo armónico y multilateral de la personalidad en la forma contemporánea (y más aún en el porvenir) del mundo, de acuerdo a la concepción de Hegel, ya son imposibles. Estas eran concebibles solo en el estado infantil de la cultura del mundo (en los marcos del antiguo régimen democrático de la ciudad-estado) y nunca más volverán ni renacerán. Soñar con ellas significa caer en el “romanticismo reaccionario”, significa entorpecer el “progreso”. Pues, una comunidad de hombres democráticamente organizada es ya imposible a fuerza de los “enormes espacios” de los estados contemporáneos y de las enormes escalas de tiempo de su existencia. La democracia, garante del completo florecimiento de cada personalidad, es posible solo un pequeño espacio y en un pequeño corte de tiempo. Así fue en Atenas. Y con ella cayó en el

olvido el siglo dorado del arte. En la contemporaneidad, de acuerdo a la lógica hegeliana, el régimen "ideal" resulta solo la estructura jerárquica-burocrática del Estado, apoyada – como en su base "natural" – en el sistema de relaciones económicas de la sociedad "civil", es decir, en una economía organizada de forma capitalista. Tal es el único régimen que corresponde al "ideal superior de moralidad".

En resumen, el resultado final de la "revolución" hegeliana en la comprensión del ideal se reduce a la idealización y divinización de toda la basura empírica, a la esclavitud bajo la forma del servicio al ideal. Pero la historia de la "plasmación terrestre" del ideal no fue, felizmente, terminada aquí.

El uniforme del profesor de la Universidad de Berlín, aunque era algo más ancho de hombros que la levita pastoril de Kant, de todas maneras resultaba estrecho para el ideal. Y no por casualidad. Pues, este fue hecho en aquellos mismos hilos (los hilos blancos del idealismo) y, por tanto, amenazaba con hacerse trizas en el primer movimiento brusco en el tumulto callejero de la historia. Para dictar conferencias sobre la naturaleza del ideal él todavía servía pero de nada servía para batallar por el ideal. Aquí hacía falta buscar ropa más resistente.

Y en cuanto en el mundo de nuevo comenzó a levantarse la cabeza de la sociedad democrático- revolucionaria, en cuanto los acontecimientos llamaron a la dialéctica, escondida hasta el momento en las sombrías salas de las aulas universitarias, a la vida, a la lucha, a las barricadas, a las páginas de los diarios y revistas políticas, el ideal cobró nueva vida. De la enrarecida atmósfera de las montañosas alturas de la especulación había que bajar el ideal a tierra.

Apenas los sordos golpes subterráneos de la nueva revolución que se aproximaba comenzaron de nuevo a estremecer las bóvedas góticas de las monarquías europeas, y en las paredes de las construcciones teóricas-filosóficas adelantadas, al parecer, contando con la experiencia anterior, de nuevo se descubrieron grietas, se abrieron los agujeros de nuevos problemas. A través de las grietas y los agujeros, a las aulas y corredores de las universidades estatales (depósito de la sabiduría oficialmente reconocida y canonizada) comenzó con más frecuencia a penetrar el fresco viento de la calle, entrelazando en el monótono discurso de los profesores los ecos de las fervorosas discusiones partidistas, las repercusiones de las olvidadas melodías y estados de ánimos de la revolución de 1789, sus consignas, esperanzas e ideales heroicos y optimistas.

Quien no tenía nada que respirar en la atmósfera viciada de la "moralidad" cristiano- burocrática, en el aire cargado de los cuarteles y oficinas rusas o prusianas, con ansiedad aspiró este viento. Cada cual, en quien no murió la sed de actividad, sintió

agudamente la necesidad de cambios radicales, esperó los truenos salvadores, cuyos relámpagos ya resplandecían en el horizonte.

Irrumpía el viento fresco también en los tranquilos apartamentos de la idea hegeliana, recordando a los hombres que aparte del cerebro –del templo del concepto- ellos tienen también los pulmones que le aire cargado de las alturas especulativas no puede llenar, y corazón, capaz de batirse y alimentar el cerebro con sangre caliente, y manos que están en disposición de hacer mucho. "...El hombre por eso debe en el presente trazarse otro ideal. Nuestro ideal no es una substancia abstracta, castrada, privada de corporeidad, nuestro ideal es el hombre integral, real, multilateral, perfecto, culto", -proclamaba Ludwig Feuerbach-. ¡El hombre en lugar del dios, del absoluto, del concepto: he aquí el principio de la filosofía del futuro, el principio del futuro vuelco tanto en la esfera de la política, en la esfera de la moralidad, como en la esfera de la lógica y del arte! "El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos – recordaba muchos años después Federico Engels- Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella- pese a todas sus reservas críticas –puede verse leyendo La sagrada familia". La idea de Feuerbach era sencilla. No son ni el señor Dios, ni el Concepto absoluto, ni el Estado, ni la Iglesia los que crean al Hombre (como le parece a la conciencia filosófica religiosa), sino que es el Hombre quien creó, creó, con la fuerza de su cerebro y sus manos, tanto a los dioses (terrenales y celestiales), como a la jerarquía religiosa-burocrática, y la subordinación entre conceptos e ideas, así como el pan y las estatuas, las fábricas y las universidades –un hecho que es necesario reconocer directa y claramente y sacar de ello las conclusiones pertinentes-. Y precisamente: no es necesario crear ídolos de sus propias creaciones. Es necesario concientizar exactamente la relación real del Hombre hacia el mundo circundante. Y entonces, entendiendo correctamente la realidad, llegaremos al verdadero ideal.

¿Pero, cómo es la propia realidad? ¿Acaso es aquello que nos toca ver inmediatamente a nuestro alrededor? Opinar así después de Hegel pudiera sólo un hombre ingenuo y filosóficamente inculto. Pues, en la vida los hombres justamente adoran ídolos de toda clase, y no sólo adoran, sino que les sirve ruínmente, les sacrifican la felicidad e incluso la vida –la propia y la de sus seres queridos-. Uno se persigna y le sirve al oro, otro a la capa del monarca o al uniforme del burócrata, un tercero al concepto absoluto, un cuarto al antiquísimo Jehová o Alá, un quinto sencillamente a un pedazo de tronco, adornado con plumas y conchas. Resulta que el Hombre primero crea el Estado y el Concepto y después –no se sabe por qué- comienza a reverenciarlo como Dios todopoderoso, como un ser existente fuera del Hombre, ajeno a él e incluso hostil. Tal fenómeno adoptó en la filosofía la denominación de "enajenación". Contando con esto, Feuerbach decidió que lo "existente" (en contraposición al "ideal", a lo "debido") es producto de la estupidez humana, producto de la incultura filosófica. Basta con soplar ilusiones de semejante género para

que lo "existente" se disipe como humo. El Hombre se sentirá orgulloso zar de la naturaleza, dueño de la tierra y dejará de reverenciar a los ídolos inventados. Basta ya de que los filósofos elaboren los detalles y minuciosidades de sistemas teóricos, hace falta pasar a la propaganda de una comprensión clara, ya descubierta por la filosofía, de la "esencia real del hombre" y a una crítica aguda de lo existente. Es necesario medir lo "existente" con la medida de la "esencia humana", demostrando lo absurdo de lo "existente". Con otras palabras, Feuerbach en lo fundamental repitió lo que dijeron los materialistas franceses del siglo XVIII. De aquí partió el joven Marx. Por algún tiempo a {el también le pareció que ya la filosofía había hecho todo, que había creado dentro de sí un cuadro completo de la "realidad racional, verdadera", en contraposición a lo "existente", y que la contradicción de lo uno y lo otro actúa en el mundo como la contraposición de la razón de la filosofía a la absurda realidad empírica. A la filosofía le queda sólo salir del "reino de las sombras" y dirigirse contra la realidad existente fuera de ella, para obligar a esta última a corresponderse con el plan que maduró en los cerebros de los filósofos. Es necesario llevar la filosofía a la realidad, y la realidad hacerla filosófica. En el grandioso acto de la "muerte de la filosofía" el joven Marx vio también, al inicio, la esencia y el sentido de la revolución que se avecinaba.

¿Pero, no tendría lugar con ello un simple retorno a la concepción kantiana, ya destruida por los argumentos de Hegel? No. Aquí había una serie de momentos nuevos en principio, que tomaban en cuenta las demoledoras observaciones hegelianas. Marx, de acuerdo con Hegel, comprendía la "moralidad" de una forma más amplia. Con ella, como vimos, se relacionan no sólo, e incluso no tanto, los fenómenos de la psiquis individual, como todo el conjunto de condiciones que realmente determinan las relaciones del hombre con el hombre, incluida la organización política-jurídica de la sociedad (es decir, el Estado) y también la organización de la vida doméstica (económica) de los hombres: la estructura de la "sociedad civil". Por eso, al joven Marx el divorcio de la "esencia humana" con la "existencia" de los hombres aislados ya desde el mismo inicio no se le presentaba sólo como la divergencia (la no correspondencia) del concepto abstracto general con la policromacia de la diversidad sensorial. Sólo se podía hablar de un divorcio dentro de la realidad, dentro de la diversidad sensorialmente dada, aunque la realidad se interpretaba todavía como producto del "pensamiento" (verdad es que no de hombres por separado, sino de todas las generaciones precedentes en su totalidad, "cosificados" en forma de reglas existentes de sus representaciones sobre sí mismo y sobre el mundo). Por "esencia del hombre" se comprendía la cultura humana general en toda la diversidad concreta de sus formas. Por consiguiente, la contradicción entre la "esencia del hombre" (expresada por la filosofía) y la "existencia" fue asimilada por el joven Marx no como una contradicción entre el concepto del "hombre en general" y al situación real del asunto, sino como una contradicción de la propia realidad, contradicción entre el conjunto de la cultura humana general y su expresión en

hombres aislados.

Estaba claro, y la filosofía podía considerarlo como un hecho evidente, que toda la riqueza de la cultura material y espiritual es creación del propio hombre, su patrimonio y "propiedad" (y no de Dios ni del "concepto"). Pero de aquí se desprendía que para el Hombre con mayúsculas (es decir, para la humanidad) el problema de la "enajenación y reapropiación" simplemente no existió nunca. En verdad, la humanidad no entregaba a ningún ser supremo su riqueza, por la razón de que tal ser en el mundo ni existió ni existe. Si los hombres habían supuesto que el verdadero creador y dueño de la cultura humana es no el Hombre, sino algún otro ser, entonces semejante hecho de la imaginación se eliminaba con un sencillo vuelco en la conciencia, con un acto puramente teórico.

De otra forma, sin embargo, se planteaba la cuestión en relación al hombre con minúscula, es decir, a cada individuo humano por separado. Pues, él domina sólo una parte microscópicamente pequeña de la cultura humana, realiza en sí sólo una migaja lamentable de su propia "esencia". Y cuando la medida tal de la "esencia del hombre" se aplica a cualquier individuo por separado, entonces resulta que este es en extremo miserable, pobre y desnudo. Al mismo tiempo, cada uno es pobre en lo suyo: uno, en relación con el dinero; otro, en relación con los conocimientos; un tercero, en relación con la fuerza física y la salud; un cuarto, en relación con los derechos políticos, etc., etc.

Así, el problema filosófico abstracto del divorcio de la "esencia" y la "existencia" del hombre, visto de cerca, se convierte en le problema de la división de la riqueza material y espiritual entre los hombres, e incluso más: en el problema de la división de la actividad entre ellos, y por fin, en el problema de la división de la propiedad dentro de la sociedad. "...La división del trabajo y la propiedad privada –escribió Marx- son términos idénticos: uno de ellos dice referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta". Pero mientras más rápido el problema del divorcio entre hombre y hombre era comprendido precisamente así, para su solución era necesario librar los hombros de la penosa carga de los prejuicios idealistas, hacer un viraje de ciento ochenta grados hacia el materialismo en la comprensión de la actividad humana, es decir, en la comprensión de la historia de la sociedad. Por otra parte, la solución del problema exigía también renunciar a la comprensión de la propiedad privada como única forma natural, racional e incuestionable de la apropiación personal de las riquezas materiales y espirituales, como la forma de relación del hombre con la cultura humana universal. Más al grano, el desarrollo ulterior del pensamiento científico sería imposible sin el paso a las posiciones del materialismo en la filosofía y a las posiciones del comunismo en la esfera social, pues sólo sobre su base se podían resolver los agudísimos y dialécticamente embrollados problemas de la actualidad, tanto teóricos como político-prácticos.

Aquí se descubrió la vía para la comprensión realmente científica no sólo de las "peripecias terrestres del bello ideal", sino –lo que era mucho más importante y necesario a los hombres- para la comprensión de las raíces terrenales de estas trágicas peripecias.

Marx dirigió directamente su cuerda mirada hacia la tierra y vio claramente que los hombres en absoluto corrían tras los azules pájaros del ideal, sino que estaban precisados, aunque esto sonara muy groseramente a los oídos de los soñadores, a llevar una penosa lucha diaria por el pan, por un techo, por el derecho a respirar aire puro. Él vio que no son los "ideales" los que tanto urgen a los hombres, sino las más elementales condiciones humanas de vida, trabajo y educación. Y los acontecimientos reales de la historia como si se apuraran en reafirmar su justeza. La sublevación de los hambrientos tejedores de Silesia, encendida prácticamente al mismo tiempo que s e encendía en la mente del joven Marx la verdad, alumbrada brillantemente con su resplandor las raíces terrenales, las condiciones terrenales de todas las revoluciones terrenales.

Y el pensamiento de Marx se hizo revolucionario, una vez que se constituyó en idea de la revolución. De la revolución, no en nombre de ideales ilusorios, sino en nombre de las mismísimas y como ningunas condiciones terrenales –materiales- en su desarrollo, educación y actividad vital para todos los hombres y para cada hombre sobre la tierra.

En nombre del comunismo. En nombre de la grandiosa tarea que conjuga en sí el verdadero humanismo con el verdadero materialismo, ajena a cualquier Ídolo, incluso a un Ídolo bajo la máscara de un bello ideal. Incluso bajo la máscara de la "construcción de Dios", es decir, de la idea, según la cual es necesario contemplar al propio hombre como Dios, divinizándolo e implorándole como un ícono.

El camino de desarrollo de Marx hacia el comunismo no tiene nada en común con aquella leyenda que sobre él más tarde difundieron los neokantianos y que todavía hoy pasea por el mundo. Según esta leyenda, Marx ya en la temprana juventud, antes de cualquier examen teórico independiente de la realidad, adoptó de buen corazón el bello pero, por desgracia, utópicamente irrealizable sueño de la felicidad universal para todos los hombres y después comenzó a contemplar el mundo "teóricamente", a través del prisma rosado del ideal adoptado apriorísticamente, intentando encontrar fuerzas y medios apropiados para su realización. Y por cuanto "según lo que busques, eso encontrarás", él dirigió la atención al proletariado, depositando sobre él la esperanza de ser una fuerza capaz de fascinarse con aquella misma ilusión, con aquel ideal apriorístico, pero irrealizable. Marx se hizo comunista supuestamente sólo porque los ideales de los utopistas, divulgados entre el proletariado inglés y francés, mejor que otros se acoplaron con sus ideales personales.

Sin embargo, la verdadera historia de la transformación de Marx de demócrata-revolucionario en comunista, en teórico del movimiento proletario, de idealista hegeliano en materialista, no fue así en absoluto. Desde el primer momento, Marx investigó las contradicciones reales de la vida, tratando de observar cómo la propia realidad intenta resolver sus mismas contradicciones en su movimiento. Por sí mismo se desprende que semejante vía en ningún caso puede ser puramente teórica, encerrada en su propio movimiento: Marx siempre se encontró en el mismo sedimento de la vida, en el mismo centro de los procesos socio-económicos y políticos de la contemporaneidad. El choque de la asimilación teórica de la realidad, tomada en sus mejores ejemplos, con la propia realidad: tal es el método de Marx para la solución de todas las colisiones de la vida social. No casualmente los más importantes jalones de su evolución teórica eran a la vez jalones de la actividad política práctica, de la lucha revolucionaria del pensador. Las discusiones en el Club Doctoral que reunía a los partidarios más izquierdistas de la filosofía hegeliana; el trabajo en la “Gazeta del Rhin”, donde por primera vez chocó Marx con las necesidades materiales, con los intereses de las distintas capas sociales; el conocimiento de la actividad revolucionaria del proletariado alemán y francés, lo que le permitió el descubrimiento de sus ánimos revolucionarios y de su semblante espiritual; la participación en el movimiento revolucionario de la clase obrera influyeron directamente en los más importantes descubrimientos teóricos del fundador de la cosmovisión comunista. Sólo así es que Marx pudo detectar cuáles eran los ideales que maduraban en el desarrollo de la propia vida, cuáles de los ideales existentes expresaban correctamente las necesidades del progreso social humano y cuáles de ellos pertenecían al género de las utopías irrealizables, por no corresponder a ninguna necesidad real. Y aunque al principio de su desarrollo teórico él comprendía la realidad todavía hegelianamente (pensaba que las verdaderas necesidades humanas generales como si maduraran en la esfera del pensamiento, en la esfera de la cultura teórico-espiritual de la humanidad), en su totalidad el punto de vista de Marx, incluso entonces, no tenía nada en común con lo que intentan hoy inventar los neokantianos. Marx advirtió muy temprano las ideas utópicas y re relacionó críticamente con ellas. “La ´Rheinische Zeitung´, que no reconoce incluso la realidad teórica tras las ideas comunistas en su forma actual, y consecuentemente, todavía menos puede desear su realización práctica o, aunque fuera considerarlas posibles, -la ´Rheinische Zeitung´ someterá estas ideas a una crítica fundamentada-, declaró él en nombre de la redacción de la Gazeta del Rhin”.

Sin embargo, antes de que tal crítica se realizara, en la conciencia de Marx se escalabraron los mismos criterios y principios, sobre cuyo fundamento él se aprestaba a emitir un juicio sobre las ideas e ideales comunistas. Resultó que éstos, en general, no estaban sujetos a la jurisdicción de las leyes, editadas en nombre del espíritu universal, pues, tienen su jurisdicción en los testarudos. Resultó que el espíritu universal mismo fue sujeto a juicio crítico por parte de las leyes de la realidad e imputado por no desear tenerlas en

cuenta, mientras el comunismo en tal juicio se justificó, a pesar de toda su inmadurez juvenil, de toda su ingenuidad lógico-teórica...

Precisamente, las ideas comunistas, difundidas en ese tiempo en el medio obrero, aguzaron la atención del joven Marx hacia el problema del rol de los intereses materiales en el desarrollo del proceso histórico. Ellas exigieron atención hacia sí por el hecho de que la clase obrera en los próximos acontecimientos prometía intervenir en calidad de uno de los destacamentos más numerosos y aguerridos del ejército demócrata revolucionario y el demócrata revolucionario temía que este destacamento, si intenta realizar en la contienda sus "sueños utópicos" sobre la socialización de la propiedad, destruirá con sus acciones la unidad de las fuerzas del progreso y, con ello, sólo le haría el juego a la reacción.

El comunismo llevó el problema de la propiedad, el problema de la división de los bienes de la civilización entre los individuos, al primer plano, mientras consideró el programa de transformaciones políticas y jurídicas sólo como medio de cambio en las relaciones de propiedad, como cuestión colateral y derivada. De esta forma los acostumbrados esquemas se volcaron patas arriba. Aquí está el punto crucial en el desarrollo del pensamiento de Marx. Detengámonos en él más detalladamente.

Primeramente, todavía en 1842, siendo Marx demócrata revolucionario, interviene como representante y defensor del principio de la "propiedad privada", la cual se liga en sus ojos con el principio de la total e incondicional "libertad de iniciativa privada" en cualquier esfera de la vida, ya sea en la producción material como en la espiritual.

Y el rechaza el comunismo como doctrina teórica, la cual se le hace no más que una reaccionaria política ya obsoleta, de galvanizar el ideal hace ya tiempo rechazado por la historia, el "principio corporativo", el sueño de Platón. Semejante idea es inaceptable para Marx porque este presupone el derecho del Estado – como cierto monstruo impersonal- de indicar a cada individuo qué y cómo hacer eso, sin contar con sus deseos, con la razón y la conciencia. Porque prácticamente el derecho de manipular a los individuos es monopolizado por una casta de funcionarios burócratas, que imponen su poca inteligente voluntad a toda la sociedad y que toman su inteligencia limitada por la Razón, por la plasmación de la razón "general" (colectiva).

Sin embargo, el hecho de la amplia difusión de las ideas comunistas Marx lo ve como síntoma y forma teórica ingenua de expresión de cierta colisión completamente real, que madura en el interior del organismo social de los países avanzados de Europa. Y revalora el comunismo como "una cuestión actual seria en grado sumo para Francia e Inglaterra". Y la existencia de esta colisión lo atestigua sin lugar a dudas el hecho de que la "Gazeta General" de Ausburg, por ejemplo, utilice la palabra "comunismo" como palabra ofensiva, como

espantajo, como espantapájaros. La posición del periódico es caracterizada así por Marx: "Ella se lanza a la carrera ante el rostro de los embrollados acontecimientos contemporáneos y piensa que el polvo que levanta, al igual que las palabras ofensivas que ella, huyendo, con su miedo masculla, entre dientes, ofuscan y privan de sentido tanto al incómodo fenómeno contemporáneo como al complaciente lector". Los siguientes reconocimientos son extraordinariamente característicos de la posición de Marx: "Nosotros estamos firmemente convencidos de que en verdad peligrosa no son las experiencias prácticas, sino la fundamentación teórica de las ideas comunistas; pues, a las experiencias prácticas, si son masivas, pueden responder con cañones, en cuanto se tornen peligrosas; son las ideas las que se apoderan de nuestro pensamiento, las que subordinan así nuestros convencimientos y a los cuales es imposible librarse, sin desgarrar el propio corazón, son demonios que el hombre puede vencer sólo subordinándose a ellos".

Las ideas no se pueden reprimir ni con descargas de balas, ni con un torrente de palabras ofensivas. Por otra parte, las "experiencias prácticas" en la realización de la idea todavía no es un argumento contra la propia idea. Si a usted no le gustan algunas que otras ideas, entonces, para refutarlas usted no debe vociferar contra ellas, sino pensar muy cuidadosamente: aclarar aquel suelo real sobre el cual surgen y se difunden. En otras palabras, es necesario hallar la solución teórica (y, por consiguiente, práctica) de aquella colisión real, de aquel conflicto real, dentro del cual ellas nacen. Demuestre, aunque sea sobre el papel, por qué vías se puede satisfacer aquella tirante necesidad social masiva, la cual se expresa a sí misma en forma de tales o mascuales ideas. Entonces, y no antes, desaparecerán también las ideas para usted antipáticas... Y al contrario, simpatía y divulgación reciben sólo aquellas ideas que se corresponden con las necesidades sociales reales, maduradas con independencia de las ideas en categorías poblacionales más o menos amplias. En el caso contrario, la más bella y engañosa idea no encuentra acceso a la conciencia de las masas, estas permanecen sordas a la idea por mucho que la propagandices. Tal es la esencia de la posición del joven Marx. Él, se comprende por sí mismo, no es todavía un comunista consecuente, sino simplemente un teórico inteligente y honrado.

Y en 1842 Marx se encamina no a un análisis formal de las ideas comunistas contemporáneas a él (ellas en sí eran demasiado ingenuas para poder refutarlas lógicamente) y tampoco a una crítica de las experiencias prácticas de su realización (estas eran demasiado impotentes y poco exitosas), sino a un análisis teórico de aquella colisión en el interior del organismo social, la cual hacía nacer estas ideas.

Precisamente por eso la crítica de las ideas comunistas, por cuanto fue concebida teóricamente, se convirtió naturalmente en análisis crítico de aquellas condiciones reales de vida, sobre cuyo suelo surgieron y se difundieron las ideas que nos interesan. El hecho

de la difusión de las ideas comunistas en Francia e Inglaterra es revalorada por Marx como síntoma de la colisión real en el seno del organismo social, precisamente en aquellos países donde la propiedad privada adquirió la libertad máxima de desarrollo, donde le fueron retiradas las limitaciones externas (jurídicas). La crítica de la propiedad privada, de la "base terrenal" de tan "incómodo fenómeno" como es el comunismo.

Tal plan de análisis crítico se convierte para Marx en central, se hace el tema fundamental de sus Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844. Aquí él llega a la conclusión de que aquellas condiciones empíricas fácticas, sobre cuyo suelo crecen las ideas comunistas, representan en sí no un fenómeno anglo- francés estrechamente nacional, sino el resultado necesario del movimiento de la "propiedad privada" como principio internacional y universal de organización de toda la vida social. El comunismo, de esta forma, resulta la consecuencia necesaria del desarrollo de la propiedad privada. Por consiguiente, su desarrollo ulterior, su extensión a nuevas esferas de actividad y a nuevos países puede llevar sólo al aumento de las dimensiones y agudeza de las colisiones, y con esto la ampliación de la "base empírica del comunismo", al aumento de la masa de hombres capaces de animarse con las ideas comunistas y de ver en ellas la única salida posible de las oscuras antinomias de la propiedad privada. El joven Marx "acepta" el comunismo utópico, todavía inmaduro, como una corriente ideológica surgida naturalmente del movimiento de la propiedad privada, a pesar de que su "programa positivo" sigue siendo inaceptable para él. El "programa positivo" está muy fuertemente contagiado todavía por los prejuicios de aquel mismo mundo, "negación" del cual era.

Naciendo del movimiento de la propiedad privada en calidad de su antítesis directa, inicialmente espontáneo, "tosco", como lo llama Marx, el comunismo no puede ser otra cosa que aquella misma propiedad privada, sólo que al revés, con signo contrario, con signo de negación. El sólo lleva hasta el final, hasta la culminación consecuente, todas las tendencias necesarias del mundo de la propiedad privada. Y en el comunismo "tosco" Marx ve ante todo una suerte de espejo de aumento, que devuelve al mundo de la propiedad privada su verdadera imagen, llevada a su expresión extrema: "El comunismo... en su primera forma representa solo la generalización y consumación de la relación de propiedad privada", "en los primeros tiempos él interviene como propiedad privada universal".

A pesar de todo, tomando en cuenta el carácter "grosero e irracional" de la forma primitiva del comunismo, la extrema abstracción de su programa positivo, Marx ya lo contempla aquí como el único posible primer paso en la vía de la superación de la "enajenación", creada por le movimiento de la propiedad privada, como única salida de la situación creada por este movimiento.

La conclusión de Marx es ésta: aunque el comunismo “tosco” como tal no es el objetivo del desarrollo humano, no es la forma de la sociedad humana, con todo y eso precisamente el comunismo, y sólo el comunismo, representa la “fase de hecho necesaria para la próxima etapa del desarrollo histórico en el proceso de la emancipación y recuperación humanas. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato”.

Pero en tal caso se exige una fundamentación rigurosamente lógica y el desarrollo de la idea del comunismo. En su ayuda, naturalmente, debe venir la lógica hegeliana y he aquí que, valiéndose de ella, no es difícil demostrar que el comunismo, como “negación de la propiedad privada”, es tan “racional” como el principio de la propiedad privada. La demostración lógico-filosófica de la “racionalidad” del comunismo la hizo el hegeliano Moisés Hess. Él “sacó”, “dedujo” el comunismo por todas las reglas de la lógica dialéctica hegeliana, lo interpretó como negación dialéctica del principio de la propiedad privada. Lo dedujo tan lógicamente como otros dedujeron la racionalidad de la propiedad privada.

En tal situación, Marx estaba precisado a dirigir la atención hacia aquellos puntos de la doctrina de Hegel que habían quedado en penumbras, por cuanto parecían algo totalmente fuera de discusión, algo en lo que dudar sería absurdo. E indiscutiblemente parecía ante todo la concepción hegeliana sobre la relación del espíritu con la realidad empírica, del pensamiento con la práctica.

El problema de la propiedad, que el comunismo llevó a primer plano como el problema más agudo de la actualidad, era un principio insoluble desde las posiciones de la visión hegeliana ortodoxa del rol del espíritu en la historia. Más exactamente, aquí se obtenían dos soluciones igualmente lógicas y al mismo tiempo mutuamente excluyentes... La concepción hegeliana de la relación del “pensamiento” con la “realidad” se enlazaba y se compaginaba igualmente bien tanto con el comunismo como con el anticomunismo. Tal es el problema real, chocando con el cual Marx se vio obligado a proceder a un “ajuste de cuentas con la dialéctica hegeliana”. Precisamente, el problema del comunismo, recordaba Marx posteriormente, lo compulsó a plantear de nuevo la cuestión de la relación entre el desarrollo espiritual (= teórico-moral) de la humanidad y el desarrollo de su base material, de las relaciones técnico-materiales y de propiedad entre los hombres.

Las investigaciones correspondientes le abrieron a Marx la puerta a un campo nuevo en principio, abrieron una nueva fase del desarrollo en la ciencia mundial. “Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones

materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política”, -recordaba Marx posteriormente-.

Esto era el materialismo en la comprensión del proceso histórico. Precisamente, por vía de un análisis juiciosamente científico, objetivo, del estado de las cosas en la esfera de la sociedad “civil” Marx llegó a la conclusión de que bajo la forma de “utopías” comunistas en la conciencia de los hombres se expresaban una necesidad real, madura, dentro de la sociedad “civil” y se convenció de que tenía lugar no una cruzada ordinaria de una secta de caballeros del ideal, embriagados con sueños sobre la felicidad universal, sino un real movimiento de masas, convocado por las condiciones del desarrollo de la industria de maquinaria. “Para nosotros el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual”. Los ideales del socialismo y del comunismo utópicos fueron, de este modo, no simplemente refutados, sino críticamente revalorados y asimilados en su contenido racional y, por eso, entraron a la historia como una de las fuentes teóricas del comunismo científico.

Gracias a Hegel, el joven Marx desde el mismo inicio tuvo una juiciosa desconfianza hacia cualquier ideal que no se sometiera a la crítica desde el punto de vista de la lógica (es decir, desde le punto de vista de la realidad, pues la lógica aquí se comprendió como su retrato absolutamente exacto). Él inmediatamente pasó al análisis de las contradicciones reales del desarrollo social a él contemporáneo. Verdad es que tales contradicciones se expresaron por Marx inicialmente a través de las categorías de la Fenomenología del Espíritu hegeliana y de La Esencia del Cristianismo de Feuerbach, a través de los conceptos de “enajenación” y “reapropiación”, “esencia del hombre” y “fuerzas esenciales”, “objetivación” y “desobjetivación”, etc. Sin embargo, los embrollados términos no eran en absoluto (como a veces todavía piensan) mero juego de palabras. En ellos estaba el balance de la experiencia secular, por demás la mejor, en la investigación del problema y, por tanto, los hechos reales, siendo expresados a través de ellos, al instante irrumpieron en un contexto histórico y teórico general, se volcaron, con tales aristas y facetas que, de no haber sido así, quedarían en las sombras, en la niebla de los prejuicios, ocultos para el simple sentido común. El enfoque filosófico dio a Marx la posibilidad de abarcar y distinguir, ante todo, los contornos universales, importantes en principio, de la realidad desplegada a través de sus contradicciones internas, y así, desde un punto de vista correcto, mirar las particularidades y detalles que ocultan el verdadero cuadro al ojo filosóficamente desarmado que le impiden ver el bosque tras los árboles. Sin las categorías de la dialéctica hegeliana, materialistamente valoradas, hubiera sido imposible la transformación del comunismo de utopía en ciencia.

Y, en realidad, precisamente la filosofía ayudó a Marx a formular claramente el hecho de que el hombre es el único “sujeto” del proceso histórico, y de que el trabajo de los hombres (es decir, la actividad sensorial objetual, que transforma la naturaleza de acuerdo a sus necesidades) es la única “substancia” de todos los “modos”, de todas las imágenes “particulares” de la cultura humana. Y, entonces, se hizo evidente que la llamada “esencia humana”, que interviene para un individuo aislado como ideal, como medida de su perfección o imperfección, representa en sí un producto de la actividad laboral conjunta, colectiva, de muchas generaciones. “Esta suma de fuerzas productivas, capitales y formas de relación social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se han representado como la «sustancia» y la «esencia del hombre», elevándolo a la apoteosis y combatiéndolo”11
–leemos en la Ideología Alemana. Y en las Tesis sobre Feuerbach Marx escribió: “... la esencia del hombre no es algo abstracto, inherente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales”. De esta forma, la expresión filosófica del divorcio entre la “esencia humana” y la “existencia” de los hombres aislados acusaba de forma general la contradicción en el sistema establecido de división del trabajo entre los hombres, dentro del “conjunto de todas las relaciones sociales”. Y cuando con la famosa “esencia humana” fue rasgado el manto religioso y filosófico-especulativo, entonces, ante el pensamiento se levantó en toda su estatura un problema: analizarlo en toda su descubierta desnudez, libre de cualquier tipo de ilusiones. Pero, con ello, el problema del ideal se presentaba en un plano totalmente nuevo: en el plano del análisis de la división de la actividad entre los individuos en el proceso de la producción social humana conjunta de su vida material y espiritual.

La filosofía, como vimos, registró con agudeza en sus categorías que el sistema históricamente establecido de división del trabajo (y además de la propiedad) entre los hombres (la “esencia humana”) necesariamente transforma a cada individuo aislado en un ser profesionalmente limitado, en un “hombre parcial”. Como resultado, cada hombre crea con su trabajo sólo un pedacito minúsculo, un fragmento de la cultura humana y sólo esto posee. Todo el resto de la riqueza de la civilización se mantiene para él y que se le contrapone como una fuerza ajena (y, bajo determinadas condiciones, también hostil). El hombre crea las más extravagantes representaciones respecto a la verdadera naturaleza de esta fuerza, cuya presión siente constantemente: unas veces la llama “Dios”, otras “Absoluto”, “orden moral” y “destino”.

Junto a eso –un hecho que paralelamente con la filosofía estableció la Economía Política– la división del trabajo se torna cada vez más fraccionada, cada vez una cuota menor de riqueza cultural le corresponde a cada hombre por separado, más indefenso resulta él ante las fuerzas colectivas de la humanidad. Significa que la fuerza espontánea

colectiva de los hombres crece a cuenta de las fuerzas activas del individuo. O, expresándose en lenguaje filosófico, la medida de la “enajenación” del hombre crece junto con el crecimiento de aquel mundo de riquezas que él mismo produce y reproduce con su propio trabajo, que crea fuera de sí y contra sí ...

Hegel, tomando conciencia de tal perspectiva de desarrollo de la sociedad “civil”, inclinó ante ella la cabeza como ante una necesidad dictada por las leyes de espíritu universal, una lógica del universo. A favor de tal conclusión atestiguaba supuestamente toda la historia precedente de la cultura. Y mientras la filosofía propagaba la comprensión idealista de la historia, no se le podía objetar nada a Hegel. El espíritu universal se cortaba por la medida de la cultura real de la humanidad, aunque la tomara por su propia creación, y por tanto racional. De otra forma, sobre el suelo del idealismo, no se podía ni plantear, ni resolver la cuestión.

La misma cuestión se planteaba de forma diferente en el terreno del materialismo. Aquí la tesis de la “enajenación” se convirtió en fórmula que expresaba la presencia de una contradicción cada vez más exacerbada de la sociedad “civil” consigo misma. En ella, algebraicamente generalizado, se expresaba el hecho de que las condiciones en las cuales cada “individuo parcial” se encuentra en permanente estado de “guerra de todos contra todos” son condiciones destrozadas, desgarradas en esferas de la división social del trabajo hostiles entre sí y, con todo, enlazadas fuertemente por una cuerda, por un destino. Tal sociedad “civil” no posee ningún medio de resistencia contra la situación creada y, por eso, la tensión de la contradicción entre el carácter privado y el carácter colectivo humano de la actividad de cada individuo aislado crece sin obstáculos. De aquí se deriva la conclusión de que un buen día la tensión alcanzará el punto crítico y, cada rayo atronador, precisamente esta conclusión fue la que hizo Marx.

Aquella división del trabajo, que provocaba esa contradictoria situación antagónica, no es eterna. Ella tiene su límite y volará desde adentro. Pues aquí con invencible fuerza actúa, totalmente independiente de la razón y de la moral, el mecanismo de las relaciones económicas. Por eso, ni las limitaciones morales, ni las imaginaciones más racionales, ni las medidas burocrático-policíacas pueden evitar el proceso de autodestrucción de la “sociedad civil”. Lo único que puede hacer el “espíritu” en semejante situación es ayudar al hombre, apresado en las redes de la contradicción, a hallar la salida menos dolorosa, más rápida y racional de tal situación, una salida más allá de los límites de la forma de división del trabajo (de propiedad), “natural” para la sociedad dada. Y he aquí que precisamente en el proletariado, en la clase de obreros asalariados, Marx vio a los hombres que más fuertemente que otros sufrían las mordazas de la “enajenación”: el polo de la contradicción en el cual se concentra implacablemente la carga de la energía

revolucionaria, mientras que en las ideas de los utopistas descubrió el despertar de la autoconciencia del proletariado, todavía ingenua y formulada lógicamente con poca rigurosidad, pero en cambio profundamente certera en sus contornos fundamentales, coincidente en lo principal con el rumbo objetivo de las cosas. La solución de todas las colisiones resultaba únicamente posible sólo sobre la base del comunismo.

Sin embargo, el propio comunismo necesitaba todavía ser debidamente fundamentado en la teoría, hacerse científico en todo el sentido de la palabra. La vía para la solución de la tarea la alumbraba de nuevo la filosofía. En calidad de conclusión final, ella demostraba que la respuesta a la cuestión de hacia dónde y cómo transcurre el desarrollo de las relaciones sociales había que buscarlo en la economía política. Sólo un análisis político-económico podía esclarecer cómo serían aquellos contornos del futuro que fueran absolutamente, digamos, invariables, independientes de cualesquiera ideales. Y Marx se sumó a las investigaciones político-económicas, echando a un lado provisionalmente los problemas filosóficos especiales. Pues, en la forma abstracta general estos estaban ya claros, y la solución completa de los mismos, concretamente desarrollada, podía obtenerse sólo después de un análisis político-económico, y sólo sobre su base.

Dentro de estos problemas estaba también el problema de lo ideal. Este no fue eliminado. Sólo que fue puesto en su lugar adecuado y en su relación adecuada. Precisamente, sobre la base de la investigación llevada a cabo en El Capital es que se consumó su solución concreta, materialista y, además, dialéctica.

Analizando la anarquía en la organización de la producción social de la vida material y espiritual de los hombres basada en la propiedad privada, Marx estableció que a ésta corresponde también un tipo determinado de personalidad de hombre. Su rasgo dominante inevitablemente resulta el cretinismo profesional. Y he aquí por qué.

Por un lado, la división mercantil-capitalista de las esferas de la actividad (de la propiedad) tiene la tendencia a una división cada vez más minuciosa del trabajo y correspondientemente de las capacidades activas entre los hombres (las cuales fueron llamadas alguna vez por la filosofía "fuerzas esenciales del hombre"). Y la cuestión, en absoluto, no se limita a la diferenciación de la sociedad en dos clases fundamentales: burguesía y proletariado. La división de la actividad y sus capacidades correspondientes va más allá, a lo profundo y a lo extenso, escindiendo el colectivo humano por nuevas y nuevas hendiduras: ya no sólo el trabajo intelectual se separa del físico, sino que cada esfera del trabajo físico e intelectual, tornándose cada vez más estrecha, más especializada, se separa de la otra, se encierra dentro de sí.

Por otro lado, el sistema de división del trabajo en su totalidad se conduce, con

relación a cada hombre aislado, como un mecanismo monstruosamente gigante, que desprende de sí el máximo de energía activa, succionando vorazmente el trabajo y convirtiéndolo en trabajo "muerto" en "cuerpo" de la civilización. La riqueza de "cosas", de objetos, actúa aquí como objetivo de todo el proceso, mientras el hombre vivo (el "sujeto" del trabajo), sólo es el "instrumento", un singular "prefabricado" y un "medio" de la producción y reproducción de la riqueza. Así es que está organizado este sistema de producción, así se formó, de modo que todos sus órganos y mecanismos están adaptados a una explotación "efectiva" al máximo del ser humano, de sus capacidades activas. Uno de los mecanismos más poderosos para tal explotación es la famosa "competencia", la cual fue alguna vez llamada por la filosofía "guerra de todos contra todos". Así, la "gran máquina" de la producción capitalista adapta al hombre vivo a sus exigencias, lo convierte en una "pieza particular de una máquina particular", en "tornillo", y después lo obliga a trabajar hasta el desgaste, hasta el desfallecimiento. Por si fuera poco, la máquina gigante de la producción organizada al modo capitalista en cada nudo suyo aislado es racional en extremo. Sus piezas aisladas están hechas de la mejor forma y, con exactitud, encajan con algunas de las piezas vecinas. Sin embargo, sólo con las vecinas. En su conjunto las piezas, los nudos, la rueda y los resortes de la "gran máquina" están unidos unos con otros bastante mal, bastante aproximadamente y, a fin de cuentas, no "racionalmente". Pues, su construcción general no es el resultado de una actividad concientemente dirigida, fundamentada en el conocimiento, sino que se presenta como el producto de la acción de las fuerzas ciegas y espontáneas del mercado. Todas las piezas independientes de la "gran máquina" están enlazadas por cuerdas e hilos muy débiles, y por lo demás místicamente enmarañados, de las relaciones monetario-mercantiles. Y los hilos –este es el problema– se enredan entre sí, tiran de uno u otro lado, frecuentemente se rompen por la extraordinaria tensión que soportan. Y la máquina trabaja disparejo, a tirones, espasmódicamente. Unas piezas alegremente se mueven, al tiempo que otras se oxidan al desuso. Unas piezas son descontinuadas por sobrecarga; otras, por herrumbre. Y luego, si se descompone una pieza suficientemente grande e importante, con crujidos y chirridos se para toda la "gran máquina"...

Como resultado, una parte significativa de toda la riqueza, obtenida a cuenta de la explotación extenuante del hombre de carne y hueso, vuela al viento, resulta sólo una multa que el mercado le cobra a los hombres por no poder organizar sobre la base de un plan razonable del trabajo del mecanismo productivo en su conjunto. La colosal dilapidación de la actividad humana pasa también por la crisis y el estancamiento, y por guerras, y por la creación de cosas no sólo innecesarias al hombre, sino además directamente hostiles a él; a través de la creación de ametralladoras y bombas atómicas, comics y cámaras de gases, pinturas abstractas y narcóticos, que corrompen tanto el alma como el cuerpo, tanto la razón como la voluntad del hombre vivo que sin compasión degradan su vida.

Los dos lados de la realidad burguesa –la conversión de los hombres en "tornillos" profesionalmente limitados y el trabajo extremadamente inefectivo de toda la máquina productiva– son inseparables. Es imposible eliminar uno de ellos sin eliminar el otro. No se puede montar un nuevo esquema racional simplemente utilizando las piezas viejas, pues todas ellas, incluyendo también los "tornillos vivos", están adaptados constructivamente sólo al funcionamiento dentro de la "gran máquina" capitalista.

Aquí se exige rehacer también a los propios hombres. "La conducción social de la producción – subrayaba Engels en el año 1847– no puede realizarse con los hombres tal y como son ahora: con hombres, cada uno de los cuales está subordinado a alguna rama de la producción, encadenado a ella, explotado por ella, que desarrolla sólo un lado de sus capacidades a cuenta de las demás y conoce sólo una rama o parte de alguna rama de toda la producción. Ya la industria actual está cada vez menos en condiciones de emplear a tales hombres. Y aquella industria, que se conduce en común y planificadamente por toda la sociedad, más aún presupone hombres con capacidades multilateralmente desarrolladas, hombres capaces de orientarse en todo el sistema de la producción (...) La educación dará a los jóvenes la posibilidad de asimilar rápidamente en la práctica todo el sistema de producción, les permitirá consecutivamente pasar de una rama de la producción a otra en dependencia de las necesidades de la sociedad o de su inclinación particular. La educación los liberará, por consiguiente, de la unilateralidad a que la división del trabajo contemporánea condena a cada hombre aislado. De esta forma, la sociedad, organizada bajo principios comunistas, dará la posibilidad a sus miembros de emplear multilateralmente sus capacidades multilateralmente desarrolladas."

Si el mecanismo de la organización mercantil-capitalista de la producción de la vida material y espiritual no puede asegurar el funcionamiento racional de las fuerzas productivas, entonces, evidentemente, es necesario reemplazarlo por otro. Este nuevo mecanismo puede ser sólo la producción comunista, que trabaja por planes racionalmente establecidos, rítmica y productivamente. Pero, entonces, otras exigencias se le plantean también al hombre. En el nuevo sistema de producción no se puede continuar siendo simplemente "partícula". La transformación comunista de las relaciones sociales, consecuentemente, es inconcebible sin un cambio decisivo del viejo modo de división del trabajo entre los hombres, del viejo modo de división entre ellos de las capacidades activas, de los roles y las funciones en el proceso de la producción social, tanto material como espiritual.

En realidad, el cretinismo profesional es a la vez consecuencia y condición del modo mercantil- capitalista de la división del trabajo, de la división de la propiedad. El payaso, que divierte al público en el circo, está obligado a entrenarse como payaso días enteros, sin conocer el descanso, de lo contrario él no resistirá la competencia con otros

payasos más aplicados y caerá a un nivel inferior, vestirá el uniforme de barrendero en lugar del gorro de payaso con cascabeles. Y, por eso, él será siempre y donde quiera sólo un payaso. Exactamente igual hace la sociedad burguesa con el banquero, con el lacayo altamente retribuido, con el ingeniero, con el matemático. El modo capitalista de división del trabajo no conoce y no tolera excepciones. Por eso, el cretinismo profesional se convierte aquí no sólo en hecho, sino en virtud, en norma, incluso en un peculiar ideal, en el principio de formación de la personalidad, con el cual cada uno se esfuerza en corresponder para no hundirse hasta el fondo de la sociedad, para no convertirse en una simple fuerza de trabajo no calificada. Pero, el proletariado en esta sociedad no tiene nada que perder, aparte de sus cadenas. Por eso, él interviene como la fundamental fuerza de social del cambio en las relaciones de propiedad, en el sistema de división del trabajo. Liberándose a sí mismo (¡y a toda la sociedad!) de las cadenas del modo de división del trabajo basado en la propiedad privada, el proletariado inevitablemente destruye también toda la pirámide de relaciones entre los hombres erigida por el capitalismo. El cretinismo profesional es la propiedad privada sobre determinadas capacidades. Como variedad de la propiedad privada sobre la riqueza social humana él debe morir y morirá junto a ésta.

¿Pero, qué es lo que se crea en el lugar de lo destruido? Una personalidad multilateral y armónicamente desarrollada. Primero, antes del cambio revolucionario, como nuevo ideal, como ideal comunista; después, en el curso de la construcción del comunismo, como hecho. Y esto no porque el cretino profesional sea estética y moralmente un espectáculo abominable. Si la cuestión fuera ésta, el desarrollo armónico y multilateral del hombre podría quedarse sólo en sueños, como el ideal estético-moral en el sentido de Kant y Fichte, al cual –¡ay!– se le contrapone el factor económico de la “ganancia” y la “efectividad” que implica la concentración de todas las fuerzas y capacidades del individuo en una estrecha parcela. Sin embargo, en absoluto la cuestión aquí es de estética ni de moral. La cuestión está en que la comunidad de hombres profesionalmente limitados es orgánicamente incapaz de resolver aquella tarea que con fuerza plantea la economía ante la humanidad: la tarea de poner en marcha una dirección centralmente planificada, directamente social de las fuerzas productivas en grandes dimensiones. La economía obliga a cada hombre a destruir desde dentro el cascarón de su profesión particular e introducirse activamente ante todo en aquella esfera de actividad que en la división burguesa del trabajo también era “propiedad privada”, es decir, en la profesión de un círculo reducido de personas: la política.

La primera señal para tal inclusión la da ya la revolución socialista, llevada a cabo por las masas para las masas. La liberación de las cadenas de la propiedad privada es resultado de la creación histórica consciente de millones de trabajadores y no puede ser de otra forma. En el proceso de construcción del socialismo y el comunismo los hombres se

transforman a sí mismos en la medida que ellos cambien las circunstancias que les rodean. Y la transformación comienza desde el momento en que las masas, tenidas hasta ahora al margen de la política, se conviertan en hacedores directos de la política, y tanto más cuanto más avance el proceso.

A lo dicho se añade todavía otra circunstancia importantísima. La transformación de las fuerzas productivas en propiedad social (de todo el pueblo) no es en absoluto un acto jurídico formal, pues la “propiedad” no es sólo una categoría jurídica. La socialización de la propiedad sobre los medios de producción es ante todo la socialización de la actividad, la socialización del trabajo de planificación y dirección de las fuerzas productivas. La producción socialista socializada en las dimensiones y envergadura contemporáneas en un “objeto”, “materia”, la cual en toda su concreción no puede abarcar un hombre aislado con su cerebro individual, aunque sea el más genial, e incluso una institución aislada, aunque esté armada de perfeccionadas computadoras electrónicas. He aquí por qué Marx, Engels y Lenin insistían en que, después del viraje socialista, a la dirección de la producción debían ser arrastrados todos. El Estado deberá aprender a dirigirlo cada cocinera, –con este aforismo expresó Vladímir Ilich dichas necesidades–, despertando las sonrisas irónicas de los señoritos burgueses, de aquellos mismos cretinos profesionales que consideraban que la política era una esfera inaccesible al pueblo, que exigía talentos “innatos” y cualidades por el estilo. A pesar de todo, fue precisamente Lenin quien señaló la única salida.

Se sobreentiende, el comunismo llama a cada cocinera a la dirección del estado no para que ésta lo haga a lo casero, sobre la base de aquellos hábitos en que fue educada entre cazuelas. La cocinera, realmente, y no una participante formal en la dirección de los asuntos sociales del país, deja de ser cocinera. He aquí en qué consiste todo el asunto.

Y si en el mismo inicio de la revolución socialista la política deja de ser “profesión”, convirtiéndose en asunto de cada miembro activo de la sociedad, más tarde tal proceso abarca esferas de actividad cada vez más amplias. En la política este proceso no se puede detener, pues la política económica está enlazada con la economía política, exigiendo conocimientos y comprensión de la literatura teórica social, incluido El Capital de Marx y los trabajos teóricos de Lenin, lo que en su orden es inconcebible si en el hombre no hay una cultura general, incluido el cultivo matemático y lógico-filosófico del pensamiento. Pues “no se puede entender hasta el fin El Capital de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido toda la lógica de Hegel”. ¡Y pruebe entender a Hegel sin poseer una formación histórica general, un conocimiento de la literatura, del arte, de la historia de la cultura! Nada se logrará. Aquí hay una sola cadena. O bien el hombre la hala toda, hasta el final, o bien se le escapa de sus manos también toda, hasta el final. En un extremo de la cadena

está la política; en el otro, la matemática, la ciencia en general, la filosofía, el arte. Y sólo el hombre que la domine se convierte en señor real y no nominal sobre las fuerzas productivas contemporáneas.

He aquí desde dónde parte el ideal comunista del hombre: en modo alguno de consideraciones éticas o estéticas. O el individuo se convierte en dueño de toda la cultura creada por la humanidad, o continuará siendo su esclavo, encadenado a la carretilla de su estrecha profesión. Sin solucionar tal tarea, los hombres no pueden resolver tampoco la tarea de la organización de una planificación y control racional sobre el desarrollo de la producción y de la sociedad en general. Estas son dos caras de un mismo problema.

Su completa solución en absoluto presupone, como a veces lo presentan los enemigos del comunismo y del marxismo, la conversión de cada individuo en algo así como un genio universal, ocupado de todo un poco y de nada en particular. En modo alguno es así.

De por sí es evidente que cada individuo no puede dominar toda la masa infinita de "profesiones particulares": ser a la vez político, matemático, químico, violinista, bailarina, cosmonauta, tenor, bajo-profundo, lógico y ajedrecista. Tal comprensión del "desarrollo multilateral" fuera, por supuesto, irrealizable y utópica. La cuestión no es la confluencia de un individuo de "todos" los tipos particulares de actividad y sus capacidades profesionales correspondientes. La cuestión radica en que cada hombre viviente puede y debe estar desarrollado hasta el nivel contemporáneo en relación con aquellas capacidades generales ("universales"), las cuales lo hacen Hombre (y no químico o tornero), es decir, en relación al pensamiento, a la moral y la salud. La personalidad multilateralmente desarrollada presupone la creación, para todos los hombres sin excepción, de condiciones reales equitativas para el desarrollo de sus capacidades en cualquier dirección. De aquellas condiciones, dentro de las cuales cada uno pueda sin obstáculos elevarse en el proceso de su formación general a los primeros planos de la cultura humana, al límite de lo ya hecho y lo todavía por hacer, de lo ya conocido y lo todavía por conocer; y después libremente escoger en qué parcela del frente en la lucha con la naturaleza concentrará sus esfuerzos personales: en la física o en la técnica, en la composición poética o en la medicina.

He aquí lo que tenía en cuenta Marx cuando decía que la sociedad comunista en ningún caso hará del hombre un pintor o un zapatero, sino ante todo un hombre ocupado –admitamos que incluso prioritariamente– de la pintura o del problema de la confección del calzado, en dependencia de qué le guste más.

Y si uno u otro individuo rebasará lo alcanzado, ya esto es otra cuestión. Evidentemente, en todos los tipos particulares de actividad no logrará hacerlo. Pero estar desarrollado de forma tal que –por necesidad o por deseo– él pueda, sin un esfuerzo especial

ni tragedias, pasar de un tipo de actividad a otro, asimilando fácilmente la técnica del tipo "particular" de actividad, en modo alguno es una utopía. Es necesario dominar los fundamentos generales y principales de la cultura contemporánea. Entonces las "particularidades", la "técnica", se asimilan sin esfuerzos extraordinarios. En el caso contrario, el individuo no está en condiciones de asimilar como es debido ni una ni otra cosa.

Como vemos, la "concentración" de fuerzas y capacidades de la personalidad en una determinada dirección se mantiene también en el comunismo. Pero aquí en cualquier pedazo estrecho concentra sus fuerzas un hombre multilateralmente desarrollado, que comprende a su vecino de la izquierda, y que comparte conscientemente con él sus esfuerzos; mientras que en el capitalismo lo hace el profesional mutilado, de pensamiento unilateral, que ve la realidad sólo a través de la rejilla estrecha de sus asuntos, que tiene como vecinos a derecha e izquierda a especialistas tan cegatos como él.

No es difícil comprender qué comunidad avanza más exitosamente en un mismo período de tiempo. Si aquella que recuerda la conversación de un músico ciego con un pintor sordo sobre música o pintura, o si aquella, donde los interlocutores ven y escuchan igualmente bien, aunque uno de ellos se ocupa más de la música que de la pintura y el otro le dedica más tiempo a la pintura que a la musicalización ... Dos hombres como estos se entenderán y se enriquecerán magníficamente uno a otro en la conversación.

Una sociedad compuesta, digamos, por un músico "ciego", un pintor "sordo" y un matemático "ciego y sordo" inevitablemente exige de un mediador: un traductor que, sin comprender nada ni de música, de ni pintura, ni de matemática vendrá, no obstante, a "mediar" sus relaciones mutuas, a cooperar con sus esfuerzos alrededor de problemas generales, en los cuales cada uno de ellos se desempeña débilmente. Aquí se obtiene algo así como un sencillo modelo del sistema mercantil capitalista espontáneamente establecido de división del trabajo (de las capacidades) entre los hombres. El rol de "intermediario", que monopólicamente representa en este sistema los "intereses generales", lo juega el político profesional situado por encima del pueblo, aparentemente el amo de toda la comunidad, y que en la realidad resulta tan ciego esclavo del mercado como todos los demás. Por supuesto, se exige aquí también un obrero, que alimente y vista a los otros cuatro ...

Por el contrario, un modelo sencillísimo de comunidad organizada al modo comunista se puede construir sólo de individuos multilateralmente desarrollados, es decir, de hombres, cada uno de los cuales comprende bien tanto la tarea general como también su rol especial en su solución, para coordinar sus esfuerzos con los esfuerzos del vecino, del compañero en la tarea común.

Las relaciones comunes, es decir, mutuas, se acuerdan y se concilian aquí por los propios hombres que mancomunadamente llevan a cabo la misma causa común comprensible a cada uno de ellos. Ellos mismos distribuyen entre sí, sobre la base del acuerdo voluntario y de la discusión democrática, aquellas tareas y obligaciones particulares que se desprenden de los intereses generales correctamente comprendidos.

La gente –los individuos vivientes– se dirige aquí a sí misma. Y también a las máquinas de cualquier tipo. Pues, si vamos a formular la más profunda, la más esencial contraposición de la organización comunista de la sociedad respecto a cualquier otra, entonces esta consistiría precisamente en que el único objetivo de la actividad humana es aquí el propio hombre, y todo lo demás sin exclusión se convierte en medio, que por sí mismo no tiene significación alguna.

Por eso, el comunismo interviene hoy como la única doctrina teórica que contempla la liquidación de la famosa “enajenación”. Significa que el objetivo final del movimiento comunista era, es y será la eliminación incondicional de todas las formas “externas” (con relación al hombre, al individuo real, vivo) y medios de reglamentación de su actividad vital, de todos los mediadores “externos” entre hombre y hombre, los cuales, en una sociedad clasista-antagónica se transforman de servidores intermediarios en caprichosos dioses déspotas, en ídolo.

He aquí en qué se diferencia un “hombre parcial” (término de Marx) del “individuo totalmente desarrollado” (también término de Marx). El “hombre parcial” es una imagen formada necesariamente por el sistema mercantil-capitalista de división del trabajo, que encierra a cada individuo ya desde su infancia en la apretada jaula de una estrecha profesión. El individuo totalmente (es decir, multilateral, universalmente) desarrollado es una imagen dictada por las condiciones de una sociedad organizada (y que organiza) de forma comunista; no una imagen engañosa de un lejano futuro, sino ante todo el principio de formación actual del hombre.

El desarrollo total de cada individuo no por asomo es sólo consecuencia, sino también condición de la posibilidad de la organización comunista de las relaciones del hombre con el hombre. Y este no es un ideal en el sentido de Kant y de Fichte, sino el principio de solución de las contradicciones actuales: el comunismo se convierte en realidad exactamente en la medida en que cada individuo se convierte en una “personalidad totalmente desarrollada”. Y la “realización” del ideal comunista en ningún caso se puede dejar “para mañana”. Es necesario realizarlo hoy, ahora. La realización del ideal comunista abarca muchas facetas de la vida social. Y por doquier los principios generales arriba expuestos tienen la más amplia utilidad.